CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

6

TEOLOGÍA NATURAL O TEODICEA

Por MICHEL GRISON

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1989

MICHEL GRISON
Profesor en el Seminario Saint-Sulpice

TEOLOGÍA NATURAL
O
TEODICEA

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1989

Versión castellana de M. KIRCHNER, de la obra de
MICHEL GRISON, *Théologie naturelle ou Théodicée*.
Toda petición concerniente a los derechos de traducción o adaptación, sea cual sea la lengua
o la manera en que se haga, deberá dirigirse obligatoriamente a
«Beauchesne et ses fils, rue de Rennes, 117, Paris VIe»,
editores de la edición original francesa

Quinta edición ampliada 1985
Sexta edición 1989

ISBN 84-254-0419-3

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 40.436-1988 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA – Nápoles, 249 – 08013 Barcelona

ÍNDICE

Parte segunda: LA NATURALEZA DE DIOS

PARTE TERCERA: DIOS Y EL MUNDO

Nota editorial

Al proceder a la reimpresión del presente tomo del «Curso de Filosofía Tomista» se han añadido — siempre que ha parecido conveniente —, en un apéndice, la traducción de voces y de textos latinos, que, sin traducción, figuran en el texto, facilitando de este modo el manejo de la obra y potenciando las cualidades pedagógicas que tanto la realzan.

PRÓLOGO

PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO Y PROBLEMA DE DIOS

¿Cómo se sitúa, en las diversas corrientes del pensamiento contemporáneo, el esfuerzo de la razón natural para llegar a Dios, en qué consiste la teodicea?

Hoy día, una parte cada vez mayor de la labor del espíritu se dirige al *universo* material, para conocerlo y dominarlo; además, en toda investigación, la reflexión busca una *referencia al hombre*, una atención despierta para salvar y enriquecer los valores humanos; finalmente, entre los que afirman lo divino, la *trascendencia de Dios* es fuertemente experimentada, y Dios es buscado, por encima de todo, en los pasos de una fe que supera la simple razón.

Expresadas en estos términos, estas tres orientaciones son más que legítimas; la filosofía puede y debe tenerlas en cuenta; sólo pueden desviar el pensamiento si se convierten en exclusivas.

El estudio del *universo*, para fines de conocimiento y de aplicación técnica, debería fomentar el sentido de Dios. Si lo debilita, parece que lo hace a modo de «diversión», en el sentido pascaliano del término, o de presión colectiva de una sociedad organizada para producir. La acción sobre el ser material más bien hace nacer la indiferencia hacia Dios y no su negación directa; desvía la atención, pero no funda una negativa teórica, como sucedía en el positivismo del siglo pasado. Sin embargo, el espíritu positivo permanece, y los éxitos de la ciencia engendran el error de que fuera de ella no hay certeza. Además, la grandiosa visión, que de día en día se confirma, sobre la evolución de los seres desde la materia inicial hasta el

cuerpo del hombre, es utilizada, por un extraño sofisma de la escuela marxista, para excluir al Creador. De este modo, la naturaleza, que es signo de Dios, se opone a Dios.

El esfuerzo filosófico, abierto a la ciencia, deberá conservar su exigencia de rigor y sus amplios resultados. El conocimiento de Dios por la razón se presentará como un orden de certezas, por consiguiente como una ciencia, de naturaleza especial ciertamente, que utiliza los mismos resortes fundamentales que las demás actividades del espíritu. Tendrá en cuenta las perspectivas descubiertas en las profundidades del espacio y del tiempo por los trabajos de nuestra época; no significa esto que baste una investigación científica para descubrir en el nivel de los fenómenos a un Dios causa y fin de las cosas: es en el plano metafísico en el que se reconocerá como el autor de todo y como el bien hacia el cual tienden los seres que de Él provienen. Pero el universo es un punto de partida del razonamiento que lleva a la causa primera, y la ciencia nos da a conocer esta base de una forma más digna de Dios.

En el orden de los fines, el universo es para el hombre, por lo menos en un primer grado. El pensamiento contemporáneo se dirige al *hombre*, es de inspiración humanista. El abuso consiste aquí en rechazar a Dios con el pretexto de salvar al hombre. Es lo que hacen el marxismo y el existencialismo de J.-P. Sartre. Para Marx, la historia no es más que «la producción del hombre por el trabajo humano»[1]; el hombre debe su existencia a sí mismo, la religión lo despoja o aliena; únicamente el ateísmo puede hacer del hombre el ser supremo para el hombre[2]. Según Sartre, las nociones de un ser necesario y de una naturaleza humana, «dada y fijada»[3], contradicen nuestra libertad.

Ahora bien, estas negaciones alcanzan al hombre mismo; no hay humanismo verdadero sin referencia a Dios. Dios es el ser que nos afirma y nos colma: el fundamento estable de todo lo real, el

---

1. K. Marx, *Économie politique et philosophie*, Oeuvres philos., Costes, VI, p. 40 (versión castellana: *Crítica de la economía política y miseria de la filosofía*, Méjico).
2. K. Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Oeuvres philos., Costes, I, p. 97 (versión castellana: *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, 1963).
3 J. Paul Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 36 (versión castellana: *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires 1957).

que garantiza el pensamiento, cuya exigencia es lo absoluto, la fuente de todo bien y el término de nuestras aspiraciones, el ejemplar y prenda de la perennidad del espíritu, y más aún, como dice Bergson en una fórmula que sería totalmente exacta si no implicara en él ciertas exclusivas, el «ser que puede relacionarse con nosotros»[4].

Semejante relación, de la que este filósofo describe algunas formas superiores, funda la misma religión. La fe en Dios está hoy presente en todos los círculos del pensamiento y de la acción; la doctrina católica la considera como un don sobrenatural que proviene de Dios; es, por influjo de la gracia, un acogimiento del espíritu y del alma entera de aquello que un Dios trascendente nos ha revelado acerca de la relación vital que quiere tener con nosotros. La fe se adhiere a un misterio que la razón no podría penetrar.

Pero es necesario también que este sentido de la *trascendencia de Dios* y del precio sin medida atribuido a la *fe* no dañe a la estima de la misma razón; es más, es preciso que la noción de fe se conserve intacta. Un doble peligro amenaza aquí al pensamiento contemporáneo. Respecto a ello, la influencia de Kant es bien manifiesta; Kant declara la idea de Dios «tan inmensamente grande, tan elevada por encima de todo lo que es empírico»[5] que es imposible alcanzarlo a partir de la experiencia; no hay ciencia de Dios, el cual se convierte en objeto de «fe moral», postulado de la razón práctica. Desde un punto de vista completamente distinto, el danés Kierkegaard, precursor de las filosofías de la existencia, derrumba las pretensiones de la razón y alcanza la realidad de Dios más allá de la desesperación, en un acto de «fe» apasionado.

Pero la fe no tiene garantía si la razón carece de valor. Especialmente, en los preámbulos del acto de fe, puede ponerse el conocimiento de Dios, obtenido por la razón[6]. Por tanto, el orden entre

---

4. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 258 (versión castellana: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Barcelona).

5. E. KANT, *Critique de la raison pure*, p. 508 (versión castellana: *Crítica de la razón pura*, Buenos Aires).

6. Las verdades conocidas por la teología natural forman parte de los fundamentos de la fe; por eso en los discursos del concilio Vaticano I, la certeza en la existencia de Dios se llama: «ipsum fundamentum fidei nostrae» (Coll. Lac., 130). Estas verdades pueden tener su función en las personas que acceden a la fe, aunque el conocimiento natural de Dios y de sus atributos no sea un preámbulo indispensable para el acto de fe (Coll. Lac., 127, 520).

los diversos modos de conocimiento deberá ser conservado, y se mantendrán a la vez las tres afirmaciones.

La razón es capaz de descubrir la existencia y la naturaleza de Dios por sus fuerzas naturales, pues la inteligencia es facultad del ser: puede extenderse a todo el campo de lo que existe hasta la causa universal, que es el ser por excelencia.

Dios es trascendente, por naturaleza, a todo lo que ha creado, y nuestra razón sólo lo capta imperfectamente, por analogía. San Agustín afirmó, paradójicamente, que nuestra mejor ciencia de Dios es negación de todo saber: *Scitur melius nesciendo*[7].

La fe sobrenatural trasciende a la razón que estudia sus preámbulos. Libre homenaje a Dios que revela su amor, la fe une al espíritu con la luz divina misma y da a conocer los misterios escondidos que la razón no podía alcanzar.

El hombre adora, llama, espera al «Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob»; ahora bien, este mismo Dios es parcialmente conocido por medio de la inteligencia natural, por reflexión sobre el hombre y el universo, es también el Dios «de los filósofos y de los sabios»[8]. La razón puede enseñarnos que es un ser personal y que gobierna el mundo, pero también que su vida es un abismo insondable, lo que hace más impresionante todavía el amor sobreabundante que la fe nos revela.

---

7. San Agustín, *De ordine*, II, XVI, 44; P.L., 32, 1015.
8. Pascal, *Mémorial* (cf. *Pensées et Opuscules*, ed. Brunschvicg, p. 142).

INTRODUCCIÓN

I. LAS DIVERSAS RAMAS DE LA METAFÍSICA. NOCIÓN DE TEODICEA

En el orden de los conocimientos racionales, el estudio emprendido aquí debe conducir la investigación causal a su fin último.

En el punto de partida, la experiencia da nacimiento a la ciencia, en el sentido restringido del término. Viene después la filosofía, que busca las causas profundas de los seres. Por una parte, es filosofía de la naturaleza, cuando tiene por objeto el ser material, inanimado o viviente, y filosofía del hombre, cuando estudia el ser inteligente y volitivo. Y, finalmente, la filosofía se hace *metafísica:* su objeto es entonces el ser en cuanto ser.

La metafísica se divide en otras tres disciplinas. La *crítica del conocimiento* justifica la actitud realista, la capacidad de la inteligencia para aprehender el ser, lo real; la *ontología* estudia el ser en cuanto tal y sus leyes; finalmente, la *teodicea* busca la causa del ser estudiado por la ontología.

¿De qué fuente y para qué fin han surgido los seres, presentes, por todas partes, a nuestra experiencia? Leibniz plantea del modo siguiente la primera pregunta que se tiene el derecho de hacer en metafísica: «¿Por qué hay algo más bien que nada?» [1]. La teodicea mostrará que el ser real depende de una primera causa que es el ser por excelencia, y al cual llamamos Dios. A este principio universal, que es también el fin último del ser, se refiere todo existente, pues el acto de existir es su efecto propio: *Esse est proprius effectus primi Agentis* (*C.G.* 3, 66).

---

1. LEIBNIZ, *Principes de la nature et de la grâce*, n.° 7.

Por tanto, la teodicea o teología natural es una disciplina filosófica; puede definirse: *la ciencia de Dios obtenida por la luz natural de la razón;* o más explícitamente: la ciencia por la cual Dios, en cuanto causa del ser, es conocido por la luz natural de la razón.

El término de *teodicea* con que se la designa es debido a Leibniz; sus *Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (1710) eran, en su intención, una justificación de Dios, un abogar en favor de la justicia de Dios (Θεοῦ δίκη); el término ha pasado a designar toda especulación racional sobre Dios, su existencia y sus atributos.

El nombre de *teología natural* distingue entre esta especulación y la teología sobrenatural, que parte del dato revelado.

En el punto de partida de la teodicea se define a Dios como *la causa del ser universal;* pero habrá que mostrar aún que la existencia de las cosas no tiene en sí misma su razón de ser, y que depende de un solo principio supremo. Además, habrá que deducir los otros atributos que evoca la palabra Dios: es el *ser por sí*, Él mismo es su razón de ser; el *ser perfecto*, no solamente como un ser acabado en cierto orden, sino el ser sin límites desde cualquier punto de vista; el *Absoluto*, en el sentido más fuerte del término *(ab-solutus)*, plenamente libre de toda condición y de todo vínculo, con aquella total independencia que garantiza la plena liberalidad de su acto creador.

II. TEOLOGÍA SOBRENATURAL Y TEODICEA

La teología sobrenatural es la ciencia de Dios obtenida por la luz sobrenatural de la revelación. Supera inmensamente las simples luces de la razón; nos hace conocer a Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo; nos enseña que Cristo nos ha sido dado para convertirnos en hijos de Dios.

1. No obstante, *hay verdades comunes a la teología sobrenatural y a la teodicea.*

No hay duda de que la revelación descubre «misterios escondidos

en Dios» que la razón no puede descubrir (*mysteria in Deo abscondita*, conc. Vat. I, Dz 3015, † 1795); estas verdades se refieren ya a los libres actos de la caridad divina: encarnación, redención, adopción filial y gracia santificante, felicidad; ya a aquello que el ser divino implica en sí necesariamente, aunque por nuestras solas fuerzas no podamos obtener ninguna certeza acerca de esto: por ejemplo, la trinidad de personas.

Pero el dato revelado contiene también verdades que la razón puede descubrir (*ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt*, Dz 3005, † 1786). Que Dios sea único y verdadero creador y señor, es objeto de fe y, no obstante, verdad accesible a la razón natural (Dz 3026, † 1806). Asimismo la encíclica *Humani generis* refiere a ambos modos de conocimiento la noción «de un Dios personal, que protege y gobierna el mundo por su providencia» (Dz 3875, † 2305).

¿Por qué Dios, por añadidura, nos ha revelado lo que la razón era capaz de conocer? Sin duda, hablando sencillamente, la razón puede descubrir a Dios, y si la infinita bondad del Creador no nos hubiese ordenado a un fin sobrenatural, la revelación no sería absolutamente necesaria (Dz 3005, † 1786); sin embargo, si pensamos en la condición presente del género humano, la revelación aparece como moralmente necesaria para que todos puedan conocer «sin dificultad, con firme certeza y sin mezcla de error», las verdades que de suyo no son inaccesibles a la razón: ésta es la doctrina del concilio Vaticano I (Dz 3005, † 1786)[2], recogida por la encíclica *Humani generis* (Dz 3875, † 2305); ésta señala explícitamente los términos: *revelatio moraliter necessaria*. Demasiadas pasiones agitan a los hombres para que éstos puedan llegar con seguridad a estos conocimientos, más allá de lo sensible[3].

2. En la adhesión a las verdades comunes a la teología sobrenatural y a la teodicea, los *motivos* son *distintos* entre ambos modos de conocimiento. En teodicea el espíritu se adhiere a los ob-

2. Cf. infra, p. 32-34.

3. Podemos referirnos a santo Tomás (I, 1, 1): «Ad ea etiam, quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessario fuit hominem instrui revelatione divina: quia veritas de Deo per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus et cum admixtione multorum errorum homini proveniret.»

jetos que alcanza «a causa de su verdad intrínseca, percibida por la luz natural de la razón»; en teología sobrenatural, el espíritu se funda en la fe divina, la cual da su asentimiento «a causa de la autoridad del mismo Dios que revela y no puede ser engañado ni engañar» (Dz 3008, † 1789).

¿Cuál de los modos de adhesión es más firme, si se trata de la existencia y de los atributos de Dios cognoscibles por la razón? No hay duda de que la evidencia intrínseca permite a la inteligencia captar más enteramente su objeto: *plenius consequitur*, escribe santo Tomás (II-II, 4, 8). Sin embargo, desde el punto de vista de la causa de la adhesión — luz de la razón por una parte, verdad primera de Dios que da testimonio por otra —, la certeza de fe debe ser considerada como más firme: *Quantum ad hoc (scilicet firmitatem adhaesionis) fides est certior omni intellectu et scientia, quia prima veritas, quae causat fidei assensum, est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiae (De Verit.* 14, 1 ad 7m).

Añadamos que, según santo Tomás, una misma inteligencia no puede hacer al mismo tiempo un acto de ciencia y un acto de fe con relación al mismo objeto, como por ejemplo, la existencia de Dios (*De Verit.* 14, 9; II-II, 1, 5).

III. TEODICEA E INVESTIGACIONES SOBRE LA NOCIÓN DE LO DIVINO

La teodicea debe distinguirse también de las investigaciones de psicología y de sociología sobre las nociones de lo divino de lo sagrado, de la religión. Estas investigaciones, descriptivas o explicativas, son plenamente legítimas en sí mismas. Pero en la explicación deben de tener en cuenta, por una parte, el poder que tiene la razón filosófica de llegar a un Dios realmente existente, y por otra parte, la realidad de una revelación.

Sin embargo, ocurre que factores presentidos desde determinados puntos de vista se estiman exclusivos; ahora bien, incluso suponiendo que no subsista ninguna duda sobre las conclusiones de una encuesta, es un abuso convertir los resultados de un método parcial en una doctrina de explicación integral.

Así por ejemplo, en psicología, para *Freud* (1856-1939), la religión no es más que la traducción ilusoria de instintos fundamentales, tales como la necesidad de la protección del padre; el proceso de crecimiento de la humanidad la hará desaparecer. Según el sociólogo *Dürkheim* (1858-1917), como para el conocimiento empírico no hay nada por encima del hombre, a no ser la sociedad, lo divino se reduce a una transfiguración simbólica de lo social: «Esta realidad, que las mitologías se han representado de tantas formas diferentes, pero que es la causa objetiva, universal y eterna de estas sensaciones *sui generis* de que se compone la experiencia religiosa, es la sociedad» [4].

La idea de Dios supera infinitamente todo lo que implican estas teorías. Suponiendo incluso que el pensamiento religioso no carezca de relación, en un individuo determinado, con una experiencia psicológica o social, el contenido de dicho pensamiento sigue siendo inexplicable por esta experiencia sola; desborda su marco, y los sistemas indicados intentan la imposible reducción a unos estrechos límites de esta orientación hacia el Absoluto y el Infinito que depende de la estructura misma del espíritu, y que la revelación refuerza.

EXCURSUS

EL ORIGEN DE LA IDEA DE DIOS SEGÚN A. COMTE, K. MARX Y F. NIETZSCHE

Agrupamos aquí a varios fundadores de escuelas que han profesado un humanismo ateo; ¿cómo explican que el hombre haya concebido la idea de Dios? Son los siguientes autores:

1. Augusto Comte (1798-1857), padre del positivismo.
2. Karlos Marx (1818-1883).
3. Federico Nietzsche (1844-1900).

4. E. DÜRKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, París 1912, p. 597.

1. AUGUSTO COMTE (1798-1857) Y EL POSITIVISMO

Según Comte, la idea de Dios corresponde a un «primer régimen mental de la humanidad»[5], «el estado *teológico* o ficticio». «En el estado teológico el espíritu humano, al dirigir esencialmente sus investigaciones hacia la naturaleza íntima de los seres, las causas primeras y finales de todos los efectos que le chocan, en una palabra, hacia los conocimientos absolutos, se representa los fenómenos como producidos por la acción directa y continua de agentes sobrenaturales más o menos numerosos»[6]. Este estado empieza con el fetichismo que culmina con la adoración de los astros. Después se retira la vida a los objetos y se la transporta a seres ficticios (politeísmo); finalmente, éstos son reducidos a uno solo (monoteísmo).

En un segundo estado, simple modificación del primero, el estado *metafísico* o abstracto, los agentes sobrenaturales son sustituidos por fuerzas inherentes a los seres de este mundo, por abstracciones personificadas, y finalmente por una sola entidad general, la naturaleza. La teología deja aquí paso a una ontología.

Finalmente, en el estado *positivo* o científico, «el espíritu humano, reconociendo la imposibilidad de obtener nociones absolutas, renuncia a buscar el origen y el destino del universo, y a conocer las causas íntimas de los fenómenos, para dedicarse únicamente a descubrir, por el uso bien combinado del razonamiento y la observación, sus leyes efectivas, es decir, sus relaciones invariables de sucesión y de semejanza»[7]. La lógica reconoce entonces que «toda proposición que no es estrictamente reducible a la simple enunciación de un hecho, particular o general, no puede ofrecer ningún sentido real e inteligible»[8]. No hay, pues, conocimiento absoluto; todo estudio es *relativo* a nuestra organización, especialmente al estado de nuestros sentidos, y a la situación de nuestra época en la evolución colectiva y continua de la humanidad.

Pero el hombre necesita una religión. Precisamente tendrá por

5. A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, lección 52.ª, t. v, p. 24.
6. A. COMTE, *Cours de philosophie positive*, lección 1.ª, t. I, p. 3.
7. Ibid., p. 4.
8. A. COMTE, *Discours sur l'esprit positif*, III, ed. Le Verrier, p. 237.

objeto a la misma humanidad: «A este único verdadero gran Ser, del que conscientemente somos los miembros necesarios, se referirán de ahora en adelante todos los aspectos de nuestra existencia, individual y colectiva»[9]. Ésta es «la gran concepción... que viene a eliminar irrevocablemente la de Dios»[10].

Con la exactitud histórica de la pretendida ley de los tres estados, hay que discutir aquí la posibilidad para el espíritu de conformarse al término que Comte asigna a la evolución humana.

En el estado positivo, el espíritu debe renunciar a lo absoluto. Ahora bien, la ciencia es la primera que se niega a ello. No hay duda de que el conocimiento científico es relativo a nuestra estructura de observaciones y a las certezas que hemos recibido del pasado. ¿Pero significa esto que sólo alcanza hechos o leyes? En su avance, la ciencia busca verdaderas causas, imagina una naturaleza íntima de los seres y se esfuerza en definirla; no puede aceptar el esquema positivista[11]. *A fortiori*, y en segundo lugar, la metafísica defiende contra el positivismo su derecho a la existencia en un nivel más profundo que el estudio científico, exige una explicación nueva, y especialmente pregunta por una causa universal del ser, que sea un Absoluto. Ciencia y teología natural no se oponen como dos estados del espíritu humano, sino que se distinguen como dos momentos de la investigación causal.

En cuanto al culto de la humanidad, no puede colmar una aspiración religiosa auténtica: «No podemos —escribe Blondel— encerrar realmente el impulso primitivo (de nuestro querer) en el recinto de la humanidad, ni siquiera en el de la más amplia, la más sobrehumana, la más exaltada hasta el apoteosis»[12].

La acción de Comte fue duradera, pero la evolución filosófica empezada por él se orientaría de nuevo hacia la metafísica. En Francia, Hippolyte Taine (1828-1893) hace depender el mundo de una pura ley abstracta, el axioma eterno, de donde proceden todos los fenómenos por un determinismo riguroso. En Inglaterra, Her-

9. A. Comte, *Système de politique positive*, París 1851, p. 330.
10. Ibid., p. 329.
11. Este punto ha sido puesto en claro en la obra de Émile Meyerson.
12. M. Blondel, *L'Action*, t. II, p. 292.

bert Spencer (1820-1903) encuentra al término de su investigación a aquel a quien llama el Incognoscible.

Partiendo de Spencer, Bergson declararía que el absoluto misterioso puede ser conocido interiormente, por una intuición de la que gozarían, con la mayor intensidad, algunas personalidades privilegiadas. La filosofía bergsoniana iba a contribuir a librar el pensamiento francés de la influencia positivista.

2. Karl Marx (1818-1883)

Más amplia y más cargada de consecuencias es la acción del marxismo.

Según Marx, la idea de Dios resulta de un proceso de *alienación*. Toma esta noción de Feuerbach, el cual, a su vez, la había tomado de Hegel. Por alienación, el hombre es desposeído, en provecho de otro de lo que esencialmente le pertenece. De los múltiples aspectos de este proceso, solamente mencionaremos dos, uno económico y el otro religioso.

Por la alienación económica, el proletario es desposeído del producto de su trabajo, éste se convierte en un capital que lo ahoga: «Cuanto más se gasta el obrero trabajando, tanto más poderoso se hace el mundo extraño y objetivado que crea ante él, tanto más pobres se hacen él y su mundo interior, y al mismo tiempo, menos objetos le pertenecen en propiedad» [13].

Ahora bien, la alienación religiosa es la expresión de la alienación económica. En su miseria, el hombre hace la religión, pero «cuanto más confía el hombre en Dios, menos se posee a sí mismo» [14]. «La religión es el suspiro de la criatura herida por la desgracia, el alma de un mundo sin corazón» [15]; adormece las energías del hombre y le proporciona sueños ilusorios: «Es el opio del pueblo» [16].

Semejante alienación debe ser suprimida: «La crítica de la re-

13. Cf. manuscritos de K. Marx publicados por la «Revue socialiste», febrero 1947, p. 155.

14. Ibid.

15. K. Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, Costes, t. I, p. 84.

16. Ibid.

ligión desilusiona al hombre, para que piense, actúe, forme su realidad como un hombre que ha entrado en razón... La religión no es más que el sol ilusorio que se mueve alrededor del hombre mientras no se mueve alrededor de sí mismo» [17]. En definitiva, «el hombre es, para el hombre, el ser supremo» [18].

Porque, por encima de la naturaleza sólo hay el hombre. Por el trabajo, en su relación con la naturaleza, a la que hace más humana, el hombre se produce a sí mismo como hombre; en relación con los demás se produce como ser social; por tanto, es su propio creador: «Como, para el hombre socialista, toda la pretendida historia del mundo no es otra que la producción del hombre por el trabajo humano, es decir, el devenir de la naturaleza para el hombre, tiene, por tanto, la prueba evidente, irrefutable, de su nacimiento de él mismo, de su origen»; desde este momento, «es prácticamente imposible preguntar si existe un ser extraño, un ser colocado por encima de la naturaleza y del hombre» [19].

La noción del hombre de Marx puede ser criticada, así como la explicación que da del origen de la religión.

De la concepción del *materialismo dialéctico* proviene la noción marxista del hombre. ¿Por qué se dice, en este sistema, que lo real es dialéctico? Porque implica términos opuestos cuyas relaciones constituyen el devenir: por ejemplo, la naturaleza y el hombre. Es materialismo, porque el hombre se define, no por su interioridad, sino por su relación dialéctica con la naturaleza. Para nosotros, la verdadera dimensión del hombre es de orden espiritual: el impulso de su pensamiento y de su voluntad supera el mundo sensible y llega hasta Dios. Pero si se rechazan estos puntos de vista metafísicos, ¿cuál puede ser el sentido del hombre, y cómo justificar la referencia a lo humano? Marx pretende liberar al hombre, sin embargo, desconoce su verdadera grandeza y ¿no corre el riesgo de someterlo a la producción?

En cuanto a la explicación que da del fenómeno religioso, depende de la tesis del *materialismo histórico:* «El modo de produc-

---

17. Ibid., p. 85.
18. Ibid., p. 97.
19. K. Marx, *Économie politique et philosophie*, Costes, t. VI, p. 40.

ción de la vida material, escribe Marx, condiciona el conjunto de todos los procesos de la vida social, política y espiritual» [20]. Esta teoría, excesivamente sistemática, ve en la concepción de Dios el simple reflejo de un estado económico. Ahora bien, la fuente de la religión es esencialmente diferente: en la historia, la revelación es un hecho, y su objeto puede ser alcanzado, por lo menos en parte, por la reflexión humana que busca el principio de todas las cosas. Pero la alienación económica es radicalmente insuficiente para explicar la religión: más bien sería un obstáculo.

En resumen, al privar al hombre de los valores propiamente espirituales, el humanismo marxista se ha vuelto contra este mismo hombre.

3. Federico Nietzsche (1844-1900)

Para Nietzsche, «la religión es un caso de alteración de la personalidad» [21]. El hombre tiene una *voluntad de poder;* quiere más fuerza, y en ciertos momentos, esta pasión le invade con brusca intensidad. Pero «la sensación de poder que sumerge al hombre con una fuerza repentina e irresistible (y es el caso de todas las grandes pasiones) le hace dudar de su propia personalidad; no se atreve a creer que es la causa de este sentimiento sorprendente y postula una personalidad más fuerte que él, un Dios» [22]. De esta forma, se disminuye a sí mismo: «la religión ha envilecido al hombre; su consecuencia última es que todo bien, toda grandeza, toda verdad, es sobrehumano y dado por gracia» [23].

Nietzsche proclama la muerte de Dios. Desde ahora el hombre

---

20. K. Marx, *Critique de l'économie politique,* Prefacio; cf. Costes, 1954, p. 29. La expresión «materialismo histórico» fue empleada por Engels para designar la doctrina de K. Marx sobre la evolución de la sociedad. En cuanto a la expresión «materialismo dialéctico», fue utilizada por Engels y sobre todo por Lenin para designar la visión filosófica del mundo según los principios heredados de K. Marx. En la cita, el término «condiciona» significa de hecho una causalidad determinante.

Sobre el origen de la religión, cf. De Lubac, *Dios, el hombre y el cosmos,* Guadarrama.

21. F. Nietzsche, *La Volonté de puissance,* N.R.F., trad. franc. Bianquis, t. 1, n.° 323, p. 154 (trad. cast.: *La voluntad de dominio,* Aguilar, Argentina).

22. Ibid., p. 153-154.

23. Ibid., n.° 324, p. 154.

está solo en el mundo; sólo le queda una salida: superarse. «Dios ha muerto. Ahora queremos que el *superhombre* viva»[24]. Éste se sitúa «más allá del bien y del mal»[25]; él mismo crea los valores.

La base del hecho religioso supuesta aquí es inconsistente: la voluntad de poder queda moderada en el hombre por la experiencia de los seres de que depende o que le oponen resistencia; aunque fuera suficientemente fuerte para dominar esta experiencia, no se ve cómo se desdoblaría para poner un Dios fuera de ella misma.

Por otra parte, si el superhombre crea la verdad y el valor, el pensamiento tiene que caer en un puro relativismo; ahora bien, no hay filosofía que no busque una verdad, ni una verdad que, de algún modo, no participe de lo absoluto.

24. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, N.R.F., trad. franc. Betz, p. 258 (trad. cast.: *Así habló Zaratustra*).

25. Ibid., p. 322.

Parte primera

LA EXISTENCIA DE DIOS

CAPÍTULO PRIMERO

PRELIMINARES DE LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

El absoluto que la teodicea se propone alcanzar es la causa universal del ser. Demostrará su existencia a partir de los efectos, *a posteriori*.

¿Es *posible* esta operación? Algunos lo niegan. ¿No es la idea de Dios demasiado elevada con respecto a la experiencia? (Kant). ¿Qué es la razón individual sino una débil luz incapaz de conducir a la certeza? (tradicionalistas).

En un sentido totalmente distinto, es la *necesidad* de tal demostración la que podría ser puesta en duda: nuestro espíritu, si está sumergido en Dios que es luz, ¿tiene necesidad de demostrar su existencia? (ontologismo de Malebranche).

Finalmente, si se cree *necesaria* una demostración, ¿es preciso que proceda de los efectos a la causa o *a posteriori*? ¿No podría conocerse la existencia, de Dios de una manera más directa, que penetrase la esencia de su ser? (argumento ontológico: san Anselmo, Descartes, Leibniz).

I. POSIBILIDAD DE LA DEMOSTRACIÓN DE DIOS

Solamente al final de la exposición de las pruebas de la existencia de Dios se establecerá la tesis en cuestión de manera racional y positiva. Aquí sólo proponemos breves observaciones sobre co-

rrientes de pensamiento — kantismo, tradicionalismo y fideísmo —, que han negado el poder de la razón natural en teodicea. Su influencia en el siglo XIX llevó al concilio Vaticano I (1870) a definir como dogma de fe que nuestra inteligencia es capaz, por sus luces naturales, de conocer a Dios con certeza. A principios del siglo XX, el error modernista provocó nuevas precisiones por parte del magisterio; se inscribieron especialmente en el texto del «juramento antimodernista», promulgado por san Pío X (1910).

A. *EL KANTISMO. EL TRADICIONALISMO Y EL FIDEÍSMO. LA DEFINICIÓN DEL CONCILIO VATICANO I (1870)*

1. *E. Kant* (1724-1804) formula el principio de causalidad del siguiente modo: «Todos los cambios se producen según la ley del vínculo de la causa y del efecto» [1]. Este enunciado no sería más que uno de los principios del entendimiento puro según los cuales se coordinan los fenómenos estudiados por la ciencia. Pertenece al espíritu; es una forma del pensamiento en la cual se moldea necesariamente la materia del conocimiento. Está destinado a unificar la experiencia posible; no se puede hacer uso legítimo de él fuera de esta experiencia. Por tanto, para llegar a Dios no se puede usar el concepto de causalidad: «El principio de ésta no tiene ningún valor ni ningún criterio de su uso fuera del mundo sensible; y, en este caso, tendría que servir, precisamente, para salir del mundo sensible» [2].

Esta posición kantiana depende de una teoría general de la razón. O bien — es la opción de Kant — la razón sólo pone en juego marcos subjetivos, pero entonces, condenada a permanecer en sí misma, debería renunciar a conocer y, del idealismo, caería en el escepticismo; o bien — y es la tesis realista — la inteligencia es

---

1. E. KANT, *Critique de la raison pure,* Alcan, 1905, p. 211, nota 1. El principio de causalidad se anunciará, más adelante, del modo siguiente: «Todo ser contingente tiene una causa», o también: «Todo lo que no existe por sí mismo, existe por otro.» Kant interpreta en forma idealista o subjetiva la ley de vinculación inscrita en su enunciado.

2. Ibid., p. 50!

capaz de lo absoluto, de la verdad, como se lo muestra la reflexión sobre sus propios actos. Facultad del ser en general, puede emplear en todo el campo del ser las nociones que ha descubierto en él: de este modo la idea de causa le abre un camino hacia Dios. Veremos cómo la analogía de los conceptos hace posible la aplicación de éstos de esta manera tan amplia, flexible y segura.

La refutación de la crítica kantiana de las pruebas de la existencia de Dios y la discusión de la «fe moral» se harán después de la exposición de las pruebas tomistas.

2. De inspiración muy distinta del kantismo, el *tradicionalismo* y el *fideísmo* son dos errores emparentados.

Los «filósofos» y la revolución francesa habían exaltado la razón humana; los *tradicionalistas* piensan que los hechos la han convencido de impotencia; desde este momento le buscan un fundamento en una revelación primitiva hecha por Dios al hombre — recibida de la tradición, con el lenguaje, por las sucesivas generaciones — y contenida en el consenso común. En un principio, Dios debió enseñar a nuestro primer padre el pensamiento y la palabra; las verdades que dio a la humanidad naciente, especialmente su existencia de Creador, son las que reconocemos hoy en «el sentimiento general de todos los hombres»[3]: la autoridad misma de Dios nos las garantiza. La fe en el testimonio del género humano debe preceder todo pensamiento y fundar toda certeza.

Esta doctrina se halla en la obra de *Joseph de Maistre* (1753-1821); en *Louis de Bonald* (1754-1840) tiene su más firme teorizador: «Es necesario — escribe —, sobre todo es filosófico, empezar por decir *yo creo*»[4]. El padre *Félicité de Lamennais* (1782-1854) difunde estas ideas en su *Essai sur l'indifférence* (1817-1823): el razonamiento es «insuficiente para conducir al hombre a la certeza»[5], mientras que «la autoridad, o la razón general manifestada por el testimonio o la palabra, es el medio necesario para llegar al conocimiento de la verdad, o a la vida de la inteligencia»[6].

---

3. J. de Maistre, *Soirées de Saint-Petersbourg*, 4.ª conversación, Rusand, Lyón [2]1831, t. I, p. 262.
4. L. de Bonald, *Recherches philosophiques*, Le Clère, Paris [3]1826, t. I, p. 114.
5. F. de Lamennais, *Essai sur l'indifférence*, Paris [4]1882, t. II, cap. XIV, p. 51-52.
6. Ibid., cap. XV, p. 109.

Si estos pensadores indican también en su obra los razonamientos que conducen a Dios[7], no les conceden más que un lugar secundario; según Lamennais, las pruebas de la existencia de Dios sólo son «medios de poner esta gran verdad al alcance de la razón individual y como un auxilio ofrecido a su debilidad para ayudarla a elevarse hasta la razón general»[8]. Pero sólo en ésta hallamos una garantía infalible de la verdad. El sistema filosófico de Lamennais fue condenado en 1834 por la encíclica *Singulari* de Gregorio XVI (cf. Dz † 1617).

La refutación del tradicionalismo saldrá del mismo estudio de los procesos de la razón en teología natural. Por lo demás, se puede observar en este sistema una contradicción interna: por una parte, declara que la razón individual es impotente; por otra parte, pide a ésta que acepte la razón general. Sin embargo, el espíritu tiene una responsabilidad personal ante la verdad: debe juzgar el valor de este consenso común al cual se le invita que crea; pero ¿qué criterio debe usar para ello?

Así como el tradicionalismo funda el conocimiento sobre cierta «fe» en el testimonio del género humano, el *fideísmo* — error emparentado con el precedente y que los tradicionalistas no evitan — se vincula a la fe teologal propiamente dicha. Niega a la razón el poder de conocer los preámbulos de dicha fe con certeza, especialmente la existencia de Dios y el hecho de la revelación. La Iglesia condenó el fideísmo: así, en 1840, en el padre *Bautain* (1796-1867); éste expresó su sumisión suscribiendo, a petición de su obispo y de Roma, varias tesis, de las cuales la primera era la siguiente: «El razonamiento puede probar con certeza la existencia de Dios y la infinitud de sus perfecciones. La fe, don del cielo, es posterior a la revelación; por tanto no puede alegarse frente a un ateo como prueba de la existencia de Dios» (Dz 2751, † 1622). Siguen las proposiciones que se refieren a la apologética, y después una afirmación de conjunto: «Sobre estas cuestiones diversas, la razón precede a la fe y debe conducirnos a ella» (Dz 2755, † 1626). Final-

---

7. J. DE MAISTRE, *Examen de la philosophie de Bacon*, Lyón [2]1858, t. II, p. 22; L. DE BONALD, *Recherches philosophiques*, t. II, p. 68; F. DE LAMENNAIS, *Essai*, t. II, p. 79.

8. LAMENNAIS, ibid.

mente, «aunque por el pecado original la razón se haya debilitado y oscurecido, le queda suficiente claridad y fuerza para guiarnos con certeza a la existencia de Dios, a la revelación hecha a los judíos por Moisés, y a los cristianos por nuestro adorable hombre-Dios» (Dz 2756, † 1627). En 1855, dos de estas tesis tuvieron que ser de nuevo aceptadas, en términos muy semejantes, por el tradicionalista *Bonnetty* (1798-1879), a petición de la Congregación del Índice (Dz 2812-2813, † 1650-1651).

3. *El Concilio Vaticano I* (1870). Ante estos errores, el concilio ecuménico Vaticano I definió solemnemente el poder que tiene la razón de conocer a Dios con certeza. He aquí los textos, el uno sacado de un capítulo, el otro, del canon correspondiente[9].

Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; «invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur» (Rom 1, 20) (ses. III, cap. 2, Dz 3004, † 1785).

Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit (Dz 3026, † 1806).

Analicemos los términos del canon.

a) *Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum.* Por el término Dios hay que entender por lo menos un ser soberano, trascendente; está definido que la razón puede conocer su existencia. ¿Se refiere también la definición a cada uno de los atributos aquí enumerados? No perdamos de vista el objeto de que se trata: que Dios sea uno y verdadero, creador y señor, son dogmas de fe. La cuestión consiste en saber si está definido en este lugar que la razón puede conocerlos por sus propias fuerzas; ahora bien, por una declaración expresa que acompañaba al esquema propuesto a los padres conciliares, la comisión de la fe afirmaba: «Aunque se lea en el canon la palabra creador, no por ello queda definido que la creación propiamente dicha pueda ser demostrada por la razón, pero se conserva, sin añadir nada para determinar su

9. La traducción de los textos se halla al final del volumen.

sentido, el término que usa la Escritura cuando revela esta verdad» [10]. Esta observación, que se refiere al atributo creador, podría aplicarse a los demás [11]. Sin embargo, la teodicea permite afirmar, por la luz natural que le es propia, que la razón puede descubrir los atributos en cuestión: Dios es único, verdadero, es decir de naturaleza realmente soberana, creador que nos ha hecho de la nada, y Señor del que dependemos como de nuestro principio y de nuestro fin.

b) *Per ea, quae facta sunt:* el concilio no distingue entre las criaturas — mundo visible o realidades íntimas del alma — a partir de las cuales Dios puede ser conocido.

c) *Naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, A.S.*

La razón humana está considerada aquí absolutamente — *simpliciter loquendo,* dirá la encíclica *Humani Generis* (Dz 3875, † 2305) — y no relativamente a su estado de hecho, a las complejas influencias internas y externas que pueden perturbar su ejercicio.

Aunque *certo cognoscere* y *demonstrare* sean hasta cierto punto una sola y misma cosa, se ha preferido aquí la primera expresión por ser más atenuada [12].

La cuestión del poder de la razón *en la condición presente del género humano,* o relativamente a su estado de hecho, es tratada, en la misma constitución del concilio, por dos textos semejantes a los anteriores:

Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant; siquidem «oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum» (1 Cor 2, 9) (Dz 3005, † 1786).

10. Col. Lac., 79d.
11. VACANT, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican,* t. 1, p. 308.
12. Col. Lac., 132c.

Si quis dixerit, fieri non posse aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo doceatur: A.S. (Dz 3027, † 1807).

Este canon, dirigido contra los racionalistas, se refería, no a los misterios, sino a las verdades contenidas en lo que ellos llamaban la religión natural, por tanto accesibles a la razón [13].

Aunque la revelación de la existencia de Dios no sea absolutamente necesaria, sin embargo es conveniente, las discusiones preparatorias dicen incluso: *moralmente necesaria* [14], expresión recogida por la encíclica *Humani generis* (Dz 3875, † 2305). A esta revelación hay que atribuir el conocimiento fácil, cierto y sin mezcla de error que todos los hombres pueden tener de Dios.

Por tanto, no sólo la existencia de Dios es un dogma conocido por la revelación, sino que la posibilidad de conocerlo por la razón natural es una verdad de fe definida que Dios nos ha revelado; por esto el concilio hace referencia a la Escritura, una de las fuentes de la revelación: cita la epístola a los Romanos (1, 20) y coge de la Sabiduría el nombre de Creador [15]. Este último fragmento (Sab 13, 1-9) significa que los paganos habrían debido reconocer a Dios a partir del universo material, por consiguiente, independientemente de la revelación. El texto de Romanos muestra que la humanidad ha conocido a Dios por el espectáculo del mundo, que su poder, su eternidad, su divinidad o su trascendencia se han revelado y que, sin embargo, los hombres cayeron en la idolatría. Ambos textos suponen unos procesos racionales que no están precisados en forma explícita.

¿Cómo es posible que un poder natural de la razón entre de este modo en el dato revelado? La respuesta es que este poder interesa a la misma fe: la certeza que la inteligencia puede adquirir de la existencia de Dios es uno de los fundamentos de nuestra fe [16] que la recta razón demuestra [17].

13. Col. Lac., 151c. cf. VACANT, op. cit., t. I, p. 357-358.
14. Col. Lac. 136c.
15. Col. Lac., 79d; cf. supra, p. 32.
16. Col. Lac., 130b.
17. «Cum recta ratio fidei fundamenta demonstret» (concilio Vaticano I, Dz 1799); cf. VACANT, op. cit., t. II, p. 258.

Sin embargo, el concilio no resuelve la relación de origen que puede existir entre el conocimiento natural y el conocimiento por la revelación [18]; de hecho, ésta puede ser, para cierto número de individuos, la fuente inicial del conocimiento de Dios; les es posible creer en su existencia sin que previamente hayan conocido esta existencia por la razón, pero no, sin embargo, sin tener signos que les muestren que su fe es un homenaje racional. Hay otra cuestión de hecho que el Vaticano I no solucionó: si las fuerzas de la inteligencia son capaces de descubrir la existencia de Dios, sin embargo no puede decirse que ningún filósofo haya podido, sin error ni grave laguna, obtener el *conjunto* de las verdades naturales que conciernen al verdadero Dios, a menos de haber acudido a la revelación: aquí se plantea el problema de la «filosofía cristiana», que será tratado más adelante.

B. *EL MODERNISMO* *EL TEXTO DEL JURAMENTO ANTIMODERNISTA (1910)*

En tiempos de la crisis modernista se hacían necesarias precisiones sobre el poder de la razón. Si no tienen valor de definición de fe como las declaraciones del concilio Vaticano I, exigen, no obstante, el firme asentimiento debido a los actos del magisterio ordinario.

Los modernistas profesaban el *agnosticismo*, se declaraba a la razón incapaz de elevarse a Dios por el espectáculo de las criaturas (Dz 3475, † 2072); el *inmanentismo*, según el cual la verdad que funda la vida religiosa procede únicamente del interior del hombre y de cierto sentimiento, pero en modo alguno del exterior, ni de la visión del mundo sensible y del razonamiento que lo explica, ni de una revelación reconocida por signos externos (Dz 3477-3482, † 2074-2078); el *simbolismo*, que convierte las fórmulas por las que se expresa la vida religiosa en puros símbolos cambiantes, no conceptos firmes, por los cuales Dios sería realmente conocido (Dz 3483, † 2079).

18. Col. Lac., 127c.

El 8 de septiembre de 1907, san Pío X condenaba estos errores con la encíclica *Pascendi;* el primero de septiembre de 1910, promulgaba el texto del juramento antimodernista, que los clérigos debían prestar en ciertas circunstancias; veamos la primera verdad que en él se afirma:

Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est, per visibilia *creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor* (Dz 3537 ss, † 2145).

El término *visibilia* señala el rechazo del inmanentismo; en cuanto a los términos: *tamquam causam per effectus... demonstrari posse,* precisan la condenación del agnosticismo; hay verdadera demostración de Dios, es decir, razonamiento riguroso, y esto a partir del mundo sensible, sin que por ello se excluyan otros puntos de partida, las realidades invisibles del espíritu.

La doctrina del concilio Vaticano I y de la encíclica *Pascendi* es recogida por Pío XII en la encíclica *Humani generis*, de 1950 (Dz 3875, † 2305).

EXCURSUS

EL PROBLEMA DE LA «FILOSOFÍA CRISTIANA»

Lo que precede permite explicar en qué sentido es lícito hablar de filosofía cristiana.

No hay duda de que la filosofía sigue siendo formalmente una disciplina natural, se elabora a la luz de la razón. Sin embargo, puede ser orientada por la revelación y la fe, y esto de dos maneras.

Por una parte, la revelación propone a la inteligencia verdades que hablando simplemente la razón natural puede descubrir, pero de las cuales, en su condición presente de naturaleza caída, el conjunto de los hombres no podría obtener una convicción fácil, firme y segura, y que además, de hecho, ningún filósofo pagano ha podido

descubrir enteramente. El esfuerzo filosófico vuelve a encontrar por la razón lo que es conocido por la fe: ésta socorre a aquélla ya sea liberándola y protegiéndola del error, ya sea dotándola de conocimientos diversos (Dz 3019, † 1799).

Por otra parte, en el mismo sujeto cognoscente, la luz sobrenatural de la fe perfecciona la fuerza de la inteligencia: «El esplendor de las verdades divinas, al penetrar en el alma, viene en ayuda de la misma inteligencia, y, lejos de disminuirle en algo su dignidad, aumenta considerablemente su nobleza, su penetración, su solidez» [19].

II. NECESIDAD DE UNA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

CRÍTICA DEL ONTOLOGISMO DE MALEBRANCHE

El camino de la teodicea debe trazarse entre dos posiciones extremas: unas, estudiadas anteriormente, abaten el poder de la razón, las otras elevan en exceso las condiciones presentes de su ejercicio: conoceríamos a Dios de manera inmediata, su existencia no tendría que ser demostrada.

A. *EL ONTOLOGISMO DE MALEBRANCHE*

La filosofía del oratoriano Malebranche (1638-1715) está penetrada por su vida religiosa. Al principio de sus *Meditaciones cristianas* se dirige en estos términos al Verbo, Palabra del Padre: «...Os ruego que habléis en mí sólo para vuestra gloria» [20]. Malebranche quiere glorificar a Dios mostrando que es la sola luz de los

---

19. León XIII, encíclica *Aeterni Patris*, 1879, A.S.S., t. 12, p. 104. La discusión que tuvo lugar hacia 1930-1935 ha sido resumida con referencias en A. Henry, *La Querelle de la philosophie chrétienne*, «Recherches et débats», cuaderno n.º 10, marzo 1955.

20. Malebranche, *Méditations chrétiennes*, ed. Gouhier, Montaigne, París 1928, p. 7.

espíritus *(ontologismo)* y la única causa verdadera de todo lo que se hace en el mundo *(ocasionalismo)*. No hay en las inteligencias luz natural, ni en ninguna criatura causalidad sino ocasional. Este segundo aspecto de las teorías de Malebranche será estudiado a propósito del concurso divino. Aquí sólo trataremos del primero.

El término de ontologismo por el cual se le designa, aparece tardíamente; el filósofo italiano Gioberti (1801-1852) lo aplicó a su propio sistema; se puede asimismo atribuir al de Malebranche porque hace derivar todo conocimiento de una intuición del ser, de una visión de Dios.

Malebranche lleva al extremo las ideas de san Agustín acerca del conocimiento: según éste, el espíritu no tiene en sí el poder de captar la verdad como tal, debe ser iluminado por Dios sin que sea precisado el modo de esta iluminación [21]. El filósofo oratoriano es también, aunque libremente, un discípulo de Descartes: según este último, que adopta un esquema idealista, el pensamiento encuentra en sí mismo ideas innatas que no proceden del exterior; entre estas ideas, la de Dios o del infinito es anterior a la de finito, que resulta por comparación [22]. Según Malebranche no se trata ya de una idea de Dios, sino de Dios mismo que está presente a la inteligencia; pues pensar en Dios es verle. Hay visión de Dios y visión en Dios de todas las ideas que tenemos de las cosas.

1. La visión de Dios

He aquí cómo razona Malebranche para establecer la visión de Dios en un texto en que expresa, por añadidura, la teoría de la visión en Dios: «Dios o el infinito no es visible por una idea que le representa. El infinito es él mismo su idea. No tiene arquetipo, puede ser conocido, pero no puede ser hecho. Sólo las criaturas, estos y aquellos seres, son factibles, son visibles por ideas que los representan, incluso antes de que estén hechas. Podemos ver un círculo, una casa, un sol, sin que se den ante nosotros; pues todo lo que es finito puede verse en lo infinito, que encierra las ideas inteligibles.

21. Cf. E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 119.
22. Descartes, *Méditations*, III.

Pero el infinito sólo puede verse en sí mismo; pues nada finito puede representar el infinito. Si se piensa en Dios, es necesario que exista. Tal o cual ser, aunque conocido, puede ser que no exista. Podemos ver su esencia sin su existencia, su idea sin él. Pero no podemos ver la esencia del infinito *sin su existencia*, la idea del ser sin el ser: pues el Ser no tiene ninguna idea que le represente. Carece de un arquetipo que contenga toda su realidad inteligible. Él mismo es su *arquetipo, y encierra en sí mismo* el arquetipo de todos los seres» [23].

2. La visión en Dios

Todo lo finito se ve en lo infinito; Malebranche lo explica de la manera siguiente: «No solamente el espíritu tiene la idea de infinito, la tiene incluso antes de la de finito. Porque nosotros concebimos el ser infinito por el solo hecho de concebir el ser, sin pensar si es finito o infinito. Pero, para que concibamos un ser finito, hay que recortar necesariamente alguna cosa de esta noción general de ser, la cual, por consiguiente, tiene que ser anterior. De este modo, el espíritu no percibe ninguna cosa sino en la idea que tiene de infinito» [24].

Asimismo no hay ninguna idea general que no sea visión en Dios: «Parece... que el espíritu no sería capaz de representarse ideas universales de género, especie, etc., si no contemplase a todos los seres contenidos en uno. Porque, si toda criatura es un ser particular, no puede decirse que se ve una cosa creada cuando se ve, por ejemplo, un triángulo en general» [25].

Por tanto, «Dios es el ser sin restricción, el ser universal, el ser infinito» [26], que contemplamos directamente y en el que vemos toda idea de los seres finitos.

No hay que decir que Malebranche presenta la visión de Dios y la visión en Dios como distintas de la visión cara a cara. En este mundo no vemos la esencia de Dios: «Sólo veis muy confusamente y como de lejos, lo que es Dios. No lo veis tal cual es, porque, aun-

23. Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, II, V (cf. *Recherche de la vérité*, libro III, 2.ª parte, cap. 6, y libro IV, cap. II).

24. *Recherche de la vérité*, libro III, 2.ª parte, cap. 6. 25. Ibid.

26. *Recherche de la vérité*, X aclaración, 2.ª objeción, respuesta.

que veáis el infinito, o el ser sin restricción, sólo lo veis de una manera muy imperfecta... Es que lo veis tanto según su realidad absoluta como según lo que es con relación a las criaturas posibles, cuyo número puede Él aumentar hasta el infinito, sin que lleguen a igualar jamás la realidad que las representa»[27].

B. *CRÍTICA*

¿Qué pensar de este sistema?

La visión de Dios se apoya sobre el siguiente argumento: Dios o el infinito no tiene idea que lo represente. Es verdad que nada finito puede representar adecuadamente la infinitud divina —que Dios se conoce a sí mismo sin idea—, y que, en la visión beatífica, nuestro espíritu lo captará sin mediar ninguna especie[28]. Pero en nuestra condición presente tenemos que elaborar una idea de Dios, abstraer de los seres de la experiencia los conceptos de las perfecciones que contienen, y negar los límites de estas perfecciones para atribuirlas a Dios. La idea así obtenida es muy imperfecta, no encierra en sí misma la existencia de su objeto: hay que demostrar que Dios existe.

En cuanto a la visión de todo ser en Dios, proviene, en Malebranche, de una confusión entre la indeterminación del concepto del ser universal y la infinitud del ser divino. El concepto analógico del ser universal tiene cierta infinitud, en el sentido de que es en sí mismo indeterminado, puede aplicarse a todo aquello a lo cual conviene existir, cualquiera que sea la esencia considerada. La idea del ser divino es muy diferente, porque en este caso la infinitud es la de la esencia que implica de modo eminente toda perfección más allá de todo grado. Fue esta peligrosa confusión, contenida en el ontologismo, la que produjo, en el siglo XIX, la intervención de la autoridad doctrinal[29].

Contrariamente al sistema de Malebranche, el tomismo reconoce en la inteligencia una luz natural, distinta de la luz increada de la

27. *Entretiens sur la métaphysique*, 11, 6.
28. *De Verit.*, 10, 11 y t, 12, 2.
29. Dz 1659-1665; y, contra Rosmini, Dz 1891-1930.

que es una participación: *Ipsum lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud, quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae* (I, 84, 5).

«Disminuir la perfección de las criaturas —escribe santo Tomás— es disminuir la perfección del poder divino»[30]. Hay más gloria en Dios si enriquece los espíritus con una luz intelectual creada, si hace al espíritu del hombre capaz de superar lo sensible partiendo de él, si le da una actividad propia que descubra, en la materia misma, el significado que contiene, su referencia al ser primero: pues por la mediación activa del espíritu el mundo material glorifica al Creador.

III. NECESIDAD DE UNA DEMOSTRACIÓN «A POSTERIORI» DE LA EXISTENCIA DE DIOS

CRÍTICA DEL ARGUMENTO ONTOLÓGICO

¿No podría demostrarse la existencia de Dios, con un razonamiento distinto del que se funda en los seres de la experiencia y los pone en relación con una causa suprema?

Ante todo, ¿qué es, exactamente, demostrar?, y entre las clases de demostración ¿cuál conviene escoger?

La demostración es el acto por el cual la inteligencia establece una continuidad necesaria entre proposiciones ciertas o premisas y otra proposición que, a su vez, llega a ser cierta y que se llama conclusión.

Se distinguen varias clases de demostraciones.

La demostración *a priori* tiene un punto de partida ontológicamente anterior al objeto de la conclusión; más sencillamente, va de la causa al efecto, por ejemplo, de la naturaleza de las estaciones a la abundancia de la recolección; o también, procede de un principio real a su consecuencia en un ser: por ejemplo, del hecho de

30. «Detrahere perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis» *(C.G.,* 3, 69).

que la voluntad es capaz de querer lo infinito, se deduce la libertad de su querer ante los bienes finitos. Esta demostración, evidentemente, es inaplicable a la existencia de Dios; y nada, en su absoluta simplicidad, puede ser el principio de su existencia.

La demostración *a posteriori*, por el contrario, parte de una realidad ontológicamente posterior al objeto de la conclusión: va del efecto a la causa. Veremos que no hay otro camino posible para llegar a la existencia de Dios.

Una tercera clase de demostración es la llamada *a simultaneo* o *quasi a priori*. Establece un vínculo entre conceptos que se refieren a una misma realidad y de la cual expresan aspectos ontológicamente simultáneos. Existe una demostración que intentará establecer un vínculo lógico entre la esencia y la existencia de Dios, cuyos conceptos no solamente significan una misma realidad, sino que aparecerán como idénticos: la esencia de Dios consiste en existir. ¿Es lícito pasar de un vínculo entre conceptos al juicio existencial: Dios existe?

Veamos, en diversos contextos, los razonamientos que lo intentan.

En san *Anselmo* (1033-1109), abad de Bec en Normandía, y luego arzobispo de Canterbury, el argumento se presenta como formando parte de la contemplación de un creyente, que intenta dar cuenta de su fe. Ha sentado el principio de la *fides quaerens intellectum*, del *credo ut intelligam;* cree que Dios existe e intenta encontrar la necesidad de su ser. El camino es el siguiente: Si Dios existe en el pensamiento, tiene que existir también en la realidad: «Creemos que eres *tal, que nada mayor puede ser concebido*... Y ciertamente, el ser tal que no puede concebirse otro mayor no puede existir sólo en la inteligencia. En efecto, si existiera sólo en el espíritu, podría pensarse en otro que existiera también en la realidad: y en este caso sería mayor... Por tanto, no hay duda de que existe en la inteligencia y en la realidad, un ser tal que no puede concebirse otro mayor»[31].

31. «Credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit... Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est... Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re» (san ANSELMO, *Proslogion*, cap. II).

Veamos cómo refuta santo Tomás el argumento anselmiano, en el contexto filosófico que le es propio. Incluso suponiendo —escribe— que cada uno por la palabra «Dios» entienda que significa un ser tal que no puede concebirse otro mayor, no se seguiría que por ello piense que el ser significado por ese nombre existe en la naturaleza de las cosas, sino solamente en la aprehensión del espíritu (I, 2, 1 ad 2). Para llegar al ser de Dios hay que partir del acto de existir de la realidad, afirmado en un juicio existencial. Pero es ilegítimo pasar de la existencia en el pensamiento a la existencia fuera de él, del orden lógico al orden ontológico. En el fondo es la misma crítica que valdrá contra las formas dadas al argumento por Descartes y Leibniz.

Descartes escribe en su *Meditación 5.ª*: «Encuentro manifiestamente que la existencia de Dios no puede ser separada de la esencia de Dios, como de la esencia de un triángulo rectángulo el que la suma de sus ángulos sea igual a dos rectos, o de la idea de montaña la idea de valle; de suerte que no repugna menos concebir un Dios (es decir, un ser perfectísimo) al cual le falte la existencia, que concebir una montaña que no tenga valle» [32]. O también: «Decir que un atributo está contenido en la naturaleza o en el concepto de una cosa, es lo mismo que decir que este atributo es verdadero para esta cosa, y que podemos asegurar que está en ella. Ahora bien, la existencia necesaria está contenida en la naturaleza o en el concepto de Dios. Luego, es verdad decir que la existencia necesaria está en Dios, o bien que Dios existe» [33].

La conclusión, aquí, supera a las premisas; habría que decir solamente: el concepto de Dios incluye el concepto de existencia necesaria; pero es imposible afirmar, a partir de este juicio puesto en el orden ideal, que se dé realmente una existencia necesaria.

Por otra parte, el razonamiento presupone de una manera general que la existencia es una perfección esencial; ahora bien, únicamente en Dios la existencia se identifica con la esencia. En los seres de la experiencia, la existencia es el acto de toda perfección esencial;

---

32. DESCARTES, *Méditations*, v, ed. *Adam-Tannery*, t. IX, p. 52 (trad. cast.: *Meditaciones*, Aguilar).

33. Ibid., Segundas Respuestas, p. 129.

y en cuanto ejercicio, este acto no puede ser aprehendido más que en un juicio de otro orden, un juicio de existencia.

Leibniz recoge el argumento de Descartes, pero exige otra precisión: conviene asegurarse de que el concepto de que se parte no implica ninguna contradicción, que el objeto que designa es posible:

«No es un paralogismo —dice Leibniz refiriéndose al argumento de Descartes—, pero es una demostración imperfecta, que supone algo que había aún que demostrar, para darle evidencia matemática: se supone tácitamente que esta idea del ser mayor o perfectísimo es posible y no implica ninguna contradicción»[34]. La prueba exigida la indica Leibniz en la *Monadología*: «Sólo Dios o el ser necesario tiene este privilegio, que debe existir si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de aquello que no tiene límites, ninguna negación y, por consiguiente, ninguna contradicción, esto solo basta para conocer la existencia de Dios *a priori*»[35]. Aunque no está explícita, podemos, siguiendo a E. Boutroux[36], reconocer detrás de este texto la teoría leibniziana de los posibles; éstos tienden a la existencia «en proporción de sus perfecciones»[37]; el ser perfectísimo debe existir por su misma posibilidad: la perfección absoluta de su esencia exige su existencia.

En esta forma el argumento sigue siendo ineficaz. Se asegura que la esencia divina no implica ninguna contradicción; se establecerá, pero sólo después del estudio de la naturaleza de Dios hecho a partir de las criaturas, que sus perfecciones, elevadas al infinito, se identifican en su absoluta simplicidad. Sin embargo, aunque se hubiera demostrado *a priori* que la esencia de Dios no es contradictoria, sería aún necesario, para demostrar su existencia, pasar del orden ideal al orden real, lo cual es ilícito. De una posibilidad concebida por el pensamiento, éste no puede concluir la realidad de una existencia.

---

34. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, ed. Janet, t. I, libro IV, cap. X, n.° 7, p. 501.

35. *Monadologie*, ibid., n.° 45, p. 714.

36. En su introducción a una edición de la *Monadología*. Paris 1892, p. 80.

37. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, ed. Janet, t. I, n.° 10, p. 728.

En el párrafo en que santo Tomás explica que la existencia de Dios no es evidente por sí misma, afirma que «no sabemos, nosotros, qué es Dios»[38]; si tuviéramos una visión perfecta de su esencia, captaríamos la identidad real en Dios de la esencia y de la existencia. El argumento ontológico no puede concluir, porque nuestra idea de Dios no puede igualar su objeto.

Al término de esta discusión nos vemos llevados hacia el ser de las cosas, como base firme del razonamiento que conduce a Dios. La menor partícula de ser real tiene para nosotros todo su valor: tendrá valor de signo, y todo lo que es nos anunciará el ser absoluto de que depende.

38. «Nos non scimus de Deo quid est» (I, 2, 1).

CAPÍTULO SEGUNDO

LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

I. EL ESQUEMA COMÚN DE LAS PRUEBAS

Corresponde a nuestra inteligencia elevarse hasta el Creador a partir de la experiencia, sea externa, sea interna; por una parte, el espíritu es mediador entre el universo visible y Dios; por otra parte, cuando aprehendemos, por reflexión, nuestra propia existencia, debemos explicarla aun por referencia a la fuente del ser.

Teniendo su punto de partida en el universo o en el hombre, todas las pruebas de la existencia de Dios seguirán caminos paralelos. En el punto de partida se afirmará un *hecho real*, un acto de existir, un ser en ejercicio afirmado en un primer juicio. Después interviene una exigencia del espíritu, el principio de razón de ser; se aplica en forma de *principio de causalidad*, al hecho primeramente conocido; si el principio de finalidad debe entrar también en algunas pruebas, sólo desempeña un papel secundario. Finalmente se formula la *conclusión*: la razón de ser del hecho inicial es la *existencia de Dios*.

Precisemos los tres elementos definidos de este modo.

A. *EL HECHO AFIRMADO EN EL PUNTO DE PARTIDA*

La existencia es un acto, una riqueza, de la que el espíritu se apodera en el punto de partida de las pruebas. No obstante, tiene

que ver también en lo real una imperfección, una indigencia, signos de dependencia, que le mostrarán que el ser de la experiencia no es más que el reflejo de un ser más elevado.

En el universo se hallan estas señales: los seres se mueven, se subordinan unos a otros, perecen, son limitados en perfección, no pueden, por sí mismos, dar cuenta del orden que hay en ellos. Son otros tantos hechos con los cuales se iniciarán las *cinco vías* expuestas por santo Tomás. A estas pruebas contenidas en la I (2, 3) se les da a veces el nombre de *cosmológicas*, porque tienen sus raíces en el mundo sensible. Sin embargo, son aplicables al hombre, incluso en la actividad espiritual que le es propia. Son propiamente *metafísicas*.

Por otra parte, el orden *moral* tiene también sus pruebas particulares. El hombre está obligado a tender a su último fin, se requiere una sanción de su conducta buena o mala. Dar cuenta de estas dos afirmaciones espontáneas, será también llegar a Dios; pero para hacerlo con certeza será necesario utilizar los razonamientos de las pruebas cosmológicas.

Éstos son los elementos de la realidad que van a servir de base del impulso del espíritu hacia Dios.

B. *EL PRINCIPIO DE RAZÓN DE SER Y SUS DERIVADOS, ESPECIALMENTE EL PRINCIPIO DE CAUSALIDAD*

1. Enunciados

El movimiento del espíritu se fundará en una certeza intuitiva, en la cual se expresa una condición indispensable de la vida del espíritu: es el *principio de razón de ser*, del que se pueden dar varias fórmulas equivalentes: *todo lo que existe tiene su razón de ser*, o también: «Todo es inteligible», «todo debe dar cuenta de sí a la inteligencia», «todo lo que no tiene en sí mismo su razón de ser, la tiene necesariamente en otro». El pensamiento no puede entrar en función sin que implique este principio, por el cual se sitúa ante la verdad del ser; si hubiera que rechazarla, el espíritu debería renunciar a su ejercicio.

Si declaramos que todo es inteligible, no queremos decir con ello que todo sea igualmente inteligible; en la realidad hay distintos grados de inteligibilidad, objetos que en sí mismos —y no solamente en cuanto a nosotros— tienen mayor o menor verdad ontológica. Además, decir que todo tiene su razón de ser, no es suponer, con Leibniz, que podemos «dar razón *a priori* de por qué existe esto de esta manera mejor que de cualquier otra»[1]; por tanto, después de haber demostrado la existencia del Creador, no intentaremos demostrar que era imposible que un mundo diferente del nuestro hubiera podido ser hecho por Él. Diremos, pues, «principio de razón de ser», no «de razón determinante»[2], ni siquiera de «razón suficiente»[3], expresiones que, en su contexto, comprometen la existencia y la libertad.

Desde el momento de enunciar el principio de razón de ser, podemos percibir confusamente su alcance. La inteligencia es de tal manera que su movimiento no puede detenerse mientras no haya encontrado una razón de ser que no exige nada más allá, un ser que *sea* su propia razón de ser. Evidentemente no hay que anticiparse a una demostración cuyas etapas deberán ser exactamente controladas; pero se presiente desde ahora la amplitud de la existencia inicial; la inteligencia quiere leer hasta lo más íntimo *(intus legere)* del ser y las razones del ser; está hecha para el absoluto.

Del principio de razón de ser, derivan los principios de causalidad y de finalidad; el primero es el nervio de toda prueba que conduce a Dios, el segundo interviene también en algunas demostraciones.

El *principio de causalidad* expresa que *todo ser contingente tiene una causa*. El ser contingente es el que puede no ser. Su esencia no está determinada por sí misma a ser o no ser, por tanto, la existencia debe venirle de un principio exterior, es decir, de una causa eficiente, productora. El ser que puede no ser no existe por sí mismo, no se pone en la existencia por su misma esencia; de este modo, *todo lo que no existe por sí existe por otro*, lo cual

1. Leibniz, *Théodicée*, ed. Janet, t. II, 1.ª parte, n.º 44, p. 109.
2. Ibid.
3. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, ed. Janet, t. I, n.º 7, p. 727.

es un enunciado del mismo principio y que manifiesta su evidencia. Si todo ser contingente tiene una causa, también es verdad que todo ser causado es contingente: todo lo que no existe por sí mismo o de sí mismo podría no ser.

Se observará la diferencia entre el principio de razón de ser (todo ser tiene su razón de ser) y el principio de causalidad (todo ser *contingente* tiene una causa). El primero tiene como sujeto el ser en toda su amplitud e incluso se aplica a Dios, que es su propia razón de ser; el segundo sólo conviene al ser contingente y expresa la exigencia de una causa extrínseca: evidentemente, no puede aplicarse a Dios[4].

El principio de causalidad se particularizará en las diferentes vías según los signos de contingencia de donde partirán las pruebas.

El *principio de finalidad* se enuncia de diversas maneras.

a) Su forma más universal es: *todo agente obra en vista de un fin (omne agens agit propter finem,* I, 44, 4). Una actividad carecería de razón de ser, si no se orientase hacia un bien, hacia un objeto de apetito o de deseo. Este bien puede pertenecer al ser que obra o a otro ser al cual comunica un suplemento de ser. La actividad de la planta se ordena a su crecimiento; el hombre se perfecciona en el conocimiento y en el amor, obra por su bien y el de los demás.

El principio de finalidad no es el resultado de una opción voluntaria, una exigencia de optimismo injustificado; se impone a la evidencia del espíritu: únicamente un apetito de perfección o de bien o de ser, puede explicar una acción.

El enunciado que hemos dado es absolutamente general: se aplica al acto inmutable por el cual Dios se piensa y se ama a si mismo y que tiene como fin el bien que es en plenitud, acto que se identifica, en la simplicidad divina, al acto creador, por el cual el bien se difunde.

b) Pero puede limitarse el enunciado a los seres con mezcla de potencia. De este modo, el campo recién labrado está en poten-

---

4. Descartes sostiene el error de que Dios es «en cierta manera la causa de sí mismo» (*Méditations*, Primeras Respuestas, ed. Adam-Tannery, t. IX, p. 86); cf. infra, p. 161s.

cia de la cosecha que *producirá*; sus elementos minerales se transformarán en la sustancia de las espigas, por la influencia activa de las semillas. Ahora bien, un ser en potencia está ordenado al acto correspondiente: *la potencia está ordenada al acto (potentia dicitur ad actum)*, y esto por definición: el ser en potencia sólo se concibe como tendencia a una perfección determinada.

c) Restringiendo aún más el campo de aplicación del principio a los seres dotados de conocimiento y especialmente al hombre, el enunciado se transforma en el siguiente: *un deseo natural no puede ser vano (naturale desiderium non potest esse inane; C.G.* 3, 57; I, 75, 6)[5]. En efecto, el deseo es el signo en el apetito del ser cognoscente, de una potencia ordenada a un acto. Esta potencia, esta tendencia y el deseo que la expresa carecerían de razón de ser si el acto en cuestión no fuera por lo menos *posible*. Veremos más adelante cómo conviene explicar esta posibilidad. En esta forma se aplicará el principio de finalidad al estudio de las aspiraciones infinitas del alma humana e intervendrá en la prueba por la sanción moral, pero la función principal será desempeñada por el principio de causalidad, como en los demás argumentos.

2. Valor del principio de causalidad y de los principios de razón en general

Es el principio de causalidad el que da la fuerza a las pruebas de Dios. Pero su valor es discutido por el empirismo, deformado y restringido por el idealismo.

Según el *empirismo*, expresado, por ejemplo, por David Hume (1711-1776), todo el poder creador del espíritu «no es nada más que la facultad de combinar, trasponer, acrecentar o disminuir los materiales que nos proporcionan los sentidos y la experiencia»[6]. Ahora bien, la idea de una conexión entre la causa y el efecto, o de una fuerza productora del efecto, escapa a la observación como:

5. Cf. I, 12, 1; I, 60, 1 ad 3m; *C.G.*, 3, 51.
6. DAVID HUME, *Essai sur l'entendement humain*, trad. David, Paris 1912, 2.ª sección, p. 17; trad, cast. *Investigación sobre el entendimiento humano*, 1939.

«Un objeto seguido de otro y cuya aparición hace siempre pensar en este otro»[7]. El vínculo entre causa y efecto resulta de un simple hábito.

Pero, por una parte, no se pueden eliminar del conocimiento inmediato las ideas de causa y de efecto; son dadas en la experiencia cuando obramos; por otra parte, la filosofía, en especial la de Hume, omite en la actividad del espíritu lo que es propiamente espiritual; para el empirismo no hay lectura íntima del ser y de las razones del ser, no hay conceptos universales unidos por juicios necesarios; el mismo nombre de inteligencia pierde su contenido específico. De hecho, Hume va a desembocar en un verdadero escepticismo.

Como reacción, el *idealismo* de Kant se esfuerza en restablecer el valor de los conceptos, tales como el del vínculo entre la causa y el efecto: «Adquirí la certeza —escribe el filósofo alemán— de que no se derivan de la experiencia, como Hume había temido, sino que nacen del entendimiento puro»[8]. El principio de causalidad se convierte en un principio subjetivo, destinado a unificar la experiencia posible, pero sin valor más allá de ella. De este modo, Kant piensa conservar la ciencia, en el sentido restringido de este término, pero toda prueba de Dios se convierte en caduca. Por otra parte, no se puede aceptar la estrecha reducción impuesta aquí al poder del espíritu: si la inteligencia, encerrada en sí misma, no es la facultad del ser, si sólo lo capta moldeado por las formas subjetivas, ¿podemos decir realmente que conoce? El peligro de escepticismo no queda en modo alguno eliminado; sigue necesariamente al idealismo.

La *teoría tomista*, por el contrario, abre hasta el máximo para la inteligencia el campo del ser. El principio de causalidad y, en general, los principios de razón, tienen un valor ontológico: se aplican al ser objetivo; tienen un valor trascendental, en el sentido de que permiten explorar el campo entero del ser.

Su *valor ontológico* queda garantizado por la *teoría de la abs-*

---

7. Ibid., 7.ª sección, 2.ª parte, p. 85.

8. E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. Brunschvicg, etc., París 1891, p. 12; tr. cast. *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Bergna, Madrid 1934.

trucción. En la experiencia misma, aunque sea la más sencilla, el espíritu descubre el ser universal y los primeros principios. Ser, causa, fin, estas ideas son abstraídas de los objetos del conocimiento, en el que tienen su fundamento; vistas en el objeto a la luz del espíritu, son aquello por lo cual este objeto es conocido. Pero también lo desbordan, lo superan indefinidamente, pues el ser conviene a todo lo que puede ser pensado. En cuanto a los principios, el espíritu los formula al contacto de la misma experiencia para expresar sus aspectos más universales; nada puede ser sin razón de ser, lo que no es por si mismo no puede carecer de causa, toda acción tiende a un fin. De este modo las primeras nociones y los principios correspondientes provienen de la realidad, por tanto, no dejan de corresponder a lo real.

Pero también se aplican a todo lo real o pueden conducirnos, incluso más allá de la experiencia posible: tienen un *valor trascendental*. Éste queda garantizado por la *teoría de la analogía*. Pues si el ser es diverso — sustancia o accidente, ser por si o por otro —, sin embargo, es siempre ser, y la noción que de él tenemos tiene verdadera unidad: el concepto de ser se aplica analógicamente a todo, no puede así darse ningún límite al movimiento del espíritu que ilumina la idea del ser. Por tanto, los términos de ser, de causa y de fin pueden convenir formalmente a Dios, incluso si nuestro espíritu permanece incapaz de penetrar los modos divinos del ser, de la eficiencia y del bien.

C. *LA CONCLUSIÓN*

Si el principio de causalidad interviene necesariamente en las pruebas de Dios, éstas tienen que conducir todas ellas a la existencia de una causa suprema, de un Dios que existe por sí mismo. Es por sí, *a se;* de aquí el nombre de *aseitas* (aseidad) para designar el atributo fundamental que se desprende como conclusión de todas las pruebas. La exigencia del pensamiento discursivo alcanza aquí su término natural: Dios no puede no ser; necesariamente, inmutablemente, *es*.

Él es y hace ser. En toda realidad de la experiencia, lo que hay

de más íntimo es el acto de ser, el *esse*. Ahora bien, según hemos de ver, el *esse* es el efecto propio de Dios. Toda existencia finita supone comunicación de ser y participación en el ser de Dios. La causalidad suprema es la causalidad creadora que, por libre y gratuita generosidad, saca de la nada a las criaturas materiales y a las personas inmortales. Pero las causalidades segundas implican, a su manera, don y comunicación, y remiten, por analogía, a la absoluta liberalidad de la causa primera.

II. LAS CINCO VÍAS

PRUEBAS COSMOLÓGICAS

Deum esse, quinque viis (o quinque modis) probari potest. La existencia de Dios se demuestra de cinco maneras en el artículo de la *Suma teológica* que santo Tomás consagra a este problema (I, 2, 3): en su pensamiento se trata realmente de pruebas o demostraciones (cf. I, 2, 2): el término de vías se interpreta en este sentido pleno.

A. *PRIMERA VÍA*

PRUEBA POR EL MOVIMIENTO (O POR LAS CAUSAS EFICIENTES DEL DEVENIR)

El primer signo escogido para manifestar la dependencia del mundo y su referencia a Dios es el movimiento o devenir.

Pero, antes de ver en él una señal de indigencia, ¿no cabría la tentación de convertirlo en un absoluto, de divinizarlo? Hay una seducción del devenir: la evolución del universo revelada por las investigaciones contemporáneas, el progreso de las conciencias dotadas de libertad, la marcha de las sociedades humanas, todo este flujo inmenso, ¿no es, acaso, el signo de un principio móvil, más allá del cual no podemos suponer nada?

Hacia el año 500 a.C., Heraclito de Éfeso escribía: «Todo fluye...»; «este mundo... ha sido siempre, es y será un fuego siempre vivo, encendiéndose con medida y apagándose con medida», «sabiduría única», «armonía invisible», devenir que todo lo explica. En nuestros tiempos, Engels declara: «Nada hay eterno sino la materia que se transforma eternamente, eternamente en movimiento»[9].

Sin embargo, la belleza del flujo universal de los seres, de su marcha ascendente, no debe encubrirnos la deficiencia ontológica incluida en todo devenir. La prueba que vamos a exponer mostrará que el movimiento no puede bastarse a sí mismo, y que hay que hacerlo depender de un principio que no se mueve, un Dios, ser por sí mismo.

Santo Tomás, en la *Suma teológica* (I, 2, 3), expone el argumento de la siguiente manera:

Prima autem et manifestior via est, quae sumitur ex parte motus[10].

Conforme al esquema indicado, primeramente se afirma el hecho:

Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo[11].

A continuación interviene por dos veces el principio de causalidad, como fuente de los otros dos principios que constituirán el nervio de la prueba. He aquí el primero que demuestra santo Tomás:

Omne *autem* quod movetur, ab alio movetur. *Nihil enim movetur, nisi secundum quod est in potentia ad illud ad quod movetur: movet autem aliquid secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est quam educere aliquid de potentia in actum: de potentia autem non potest reduci aliquid in actum, nisi per aliquod ens in actu: sicut calidum in actu, ut*

9. ENGELS, *Dialectique de la nature*, ed. Naville, p. 132 (versión castellana: *Dialéctica de la naturaleza*, Grijalbo, Méjico).

10. «La primera vía, y la más manifiesta, es la que parte del movimiento.»

11. «Es evidente, nuestros sentidos lo atestiguan, que en este mundo algunas cosas se mueven.»

ignis, facit lignum, quod est calidum in potentia, esse actu calidum, et per hoc movet et alterat ipsum. Non autem possibile est quod idem sit simul in actu et potentia secundum idem, sed solum secundum diversa: quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentia, sed est simul frigidum in potentia. Impossibile est ergo quod secundum idem et eodem modo aliquid sit movens et motum, vel quod moveat seipsum. Oportet ergo omne quod movetur ab alio moveri[12].

Un segundo principio derivado del principio de causalidad expresa que es imposible remontarse al infinito en la serie de las causas actualmente subordinadas. Volvamos al texto:

Si ergo id a quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ad alio moveri; et illud ab alio. Hoc autem non est procedere in infinitum: *quia sic non esset aliquod primum movens; et per consequens nec aliquod aliud movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota a primo movente, sicut baculus non movet nisi quod est motus a manu*[13].

Se desprende la conclusión:

Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo moveatur: et hoc omnes intelligunt Deum[14].

Analicemos las etapas del razonamiento:

---

12. «Ahora bien, *todo lo que se mueve es movido por otro.* En efecto, nada se mueve si no está en potencia, con respecto a aquello que el movimiento le procura. Por el contrario, lo que mueve sólo lo hace en cuanto está en acto; pues mover es hacer pasar de la potencia al acto, *y nada puede ser puesto en acto si no es por un ser en acto,* a la manera como un cuerpo actualmente caliente, como el fuego, convierte en caliente actualmente la madera que antes era caliente en potencia, y de este modo la mueve y la altera. Ahora bien, no es posible que el mismo ser considerado bajo el mismo punto de vista, esté a la vez en acto y potencia; sólo puede estar en acto y potencia bajo aspectos *diferentes:* por ejemplo, lo que es caliente en acto no puede, al mismo tiempo, ser caliente en potencia. Por tanto, es imposible que bajo el mismo aspecto y de la misma manera algo sea a la vez moviente y movido, es decir, que se mueva a sí mismo. Por consiguiente, si una cosa se mueve, debemos decir que se mueve por otra.»

13. «Y si la cosa que mueve, a su vez se mueve, es necesario que a su vez sea movida por otra, y ésta por otra. Ahora bien, *no podemos proceder al infinito,* pues entonces no habría primer motor, y por tanto, tampoco habría otros motores, puesto que los motores segundos sólo mueven en la medida en que son movidos por el primer motor, del mismo modo que el bastón no se mueve si no es manejado por la mano.»

14. «Por tanto, es necesario llegar a un primer motor que no sea movido por ningún otro, y a un ser tal, todo el mundo lo llama Dios.»

1. *El hecho del movimiento.*

El movimiento es definido en el mismo texto: *el paso de la potencia al acto*[15]. En el orden sensible, al cual santo Tomás se refiere, no hay nada que aparezca con más claridad: cambios sustanciales o accidentales, y entre éstos últimos, cambios cualitativos o movimientos de lugar, etc. Después de haber sido labrado, el campo está en potencia de la cosecha; las sustancias minerales que contiene pueden transformarse en la sustancia de las espigas, cambio sustancial producido por la acción de las semillas caídas en tierra; llegado el verano, la cosecha será actual, o en acto. Cualquiera que sea la naturaleza íntima de las realidades en causa, es posible decir que un trozo de hierro, actualmente frío —caliente en potencia—, recibe del fuego de la forja el calor en acto. Un cuerpo cambia de posición con relación a otros cuerpos; la ciencia de los antiguos admiraba, por ejemplo, aquellos movimientos del cielo cuya amplitud hemos podido descubrir con nuestros instrumentos y con nuestros cálculos. En el orden psicológico tenemos el flujo de las imágenes y de los pensamientos, el aumento del saber y de la cultura, el afianzamiento de los hábitos voluntarios: el movimiento está en todas partes.

2. *El principio de causalidad.*

Afirmado el hecho, interviene el principio de causalidad: todo lo que no existe por sí, existe por otro. Este principio se particularizará en otros dos, de los que podrá derivar inmediatamente la conclusión.

Primer principio: *Todo lo que se mueve es movido por otro.* Es ésta una aplicación directa del principio de causalidad: el ser

15. Aristóteles daba otra definición: «El movimiento es el acto del ser en potencia en cuanto está en potencia.» Si se mueve, el ser en potencia ya no es inerte, o como en sueños, está en marcha; y su devenir, su movimiento mismo es ya un acto, pero aún incompleto, inacabado, acto imperfecto de un ser en potencia que no ha alcanzado todavía el acto perfecto al cual tiende, acto de un ser potencial que sigue siendo potencial.

en movimiento no está en movimiento por sí mismo, lo está, pues, necesariamente por otro. Dicho de otro modo, no hay ser móvil que sea independiente, no hay movimiento absoluto.

Pero, ¿por qué el ser en movimiento no puede moverse por sí mismo? Esto resulta de las nociones de potencia y acto. El ser en movimiento está en potencia, no posee aún la realidad hacia la cual tiende, por tanto, no puede dársela a sí mismo. Para mover hay que estar en acto; el grano está en acto de vida vegetal, por consiguiente puede mover las sustancias que encuentra en la tierra y transformarlas en sustancias vivas; el cuerpo caliente puede calentar. Suponer que un cuerpo se mueve por sí mismo, es suponerlo a la vez en potencia de una realidad —puesto que es sujeto del movimiento—, y en acto de la *misma* realidad, puesto que sería el autor del mismo movimiento. La contradicción es patente. Así pues, el movimiento es una realidad contingente; puede no ser, puesto que depende del ser que lo produce; de este modo, hallamos otra vez aplicación al movimiento, la fórmula primera del principio de causalidad: el ser contingente tiene una causa; en este caso: el movimiento de un ser depende de una acción exterior.

Sin embargo, este axioma: todo lo que se mueve es movido por otro, parece contradicho por los movimientos espontáneos: por ejemplo, el animal se pone en movimiento por sí mismo al ver a su presa, o también, la inteligencia concibe una idea por la actividad que le es propia. No bastaría responder que, en estos casos, el movimiento no es totalmente espontáneo: es esta presa la que ha provocado el salto del animal, esta sensación la que ha suscitado en el hombre un acto de inteligencia; pues tales causas no serían proporcionadas a su efecto. Un análisis más detallado muestra que el principio conviene también en estos casos: sólo hay movimiento espontáneo en un ser compuesto, en el cual algunos elementos están en acto y hacen pasar a otras partes de la potencia al acto. Así, por ejemplo, la actividad (o la actuación) de las células nerviosas excita los músculos que se contraen para la carrera; del mismo modo la luz intelectual en acto despierta la idea en la inteligencia. El principio metafísico permanece, pues, incólume. Todo ser que se mueve es movido por otro.

Segundo principio: *Es imposible remontarse al infinito en una serie de causas* (aquí motores) *actualmente subordinadas*. Fundándonos en un ser en movimiento, hemos demostrado que es movido por otro. Este último puede estar también en movimiento, y por tanto, es movido por un tercero: así la pluma es movida por la mano, que depende del sistema nervioso, regido a su vez por la actividad psíquica. ¿Nos remontaremos de este modo al infinito? De ningún modo: ἀνάγκη στῆναι, «es necesario detenerse —escribe Aristóteles— y no ir al infinito» *(Phys.* VIII, 5). En una serie infinita de motores actualmente subordinados, todos los elementos serían intermediarios, recibirían y transmitirían el movimiento: éste no se explicaría por ninguno de ellos ni por su conjunto; el movimiento no tendría razón de ser, puesto que no habría primer motor. Una serie de motores movidos, por larga que se la suponga, no se mueve por sí misma: por tanto, según el principio de causalidad, debe ser movida por otro.

3. *Conclusión. La existencia de un primer motor.*

Por tanto, se impone la idea de un primer motor, de un acto que no cambia, mientras que hace pasar a los seres que se mueven de la potencia al acto.

Pero examinemos esta noción y precisemos el argumento. La idea de un motor inmóvil ¿no sería contradictoria? Además, ¿no se llegaría por esta vía a un pluralidad de primeros motores, a un determinado número de entidades superiores que causarían las diversas especies de movimientos, tales como generaciones de seres vivos, cambios locales, movimientos de orden espiritual?

¿Por qué nos sorprende la idea de motor inmóvil? Porque, en nuestra experiencia, las causas motrices cambian por el hecho de su actividad y sufren la reacción de lo que mueven. Pero no puede considerarse como contradictorio todo lo que supera la experiencia limitada que es la nuestra: la contradicción resulta de la incompatibilidad de dos conceptos. Ahora bien, los conceptos de causa y de causalidad no implican que la causa cambie por el hecho de su causalidad; sería una contradicción que la causa no produjera

efecto, no la hay en que sea inmóvil al producir su efecto. Puede concebirse una causa que no «se convierta» en causa, o en la cual la acción no sobrevenga como una novedad, como un accidente, que sea independiente de aquello a lo que mueve y no sufra ninguna reacción. Esta idea de causa es analógica, y el modo de la causalidad divina puede superar el de las causalidades experimentales sin que haya contradicción: la idea de motor inmóvil es totalmente aceptable.

Pero, ¿puede demostrarse que solamente existe un primer motor? La prueba se dará más adelante, en la deducción de sus atributos. Por lo menos, ya desde este momento se puede presentir que el conjunto de los seres conocidos por nosotros debe tener un mismo principio de su devenir: porque los movimientos de los diversos órdenes, espiritual y sensible, dependen los unos de los otros; no forman series separadas que puedan vincularse a motores distintos. No hay nada aislado en el mundo, y se puede pensar que la unidad del cosmos está presidida por un acto único, cuya perfección explica, en los seres finitos, todos los géneros de acceso al acto.

COROLARIOS

1. *Los atributos del primer motor.*

El conocimiento del motor supremo de las cosas que se mueven puede ser profundizado, entre otros, por razonamientos que serán desarrollados por sí mismos a propósito de las vías tercera y cuarta de santo Tomás. Esbozarlos ya desde ahora, servirá para mostrar la convergencia de las pruebas que dan a conocer la naturaleza de Dios.

En cuanto primer motor, Dios es *acto puro*, sin mezcla de potencia; el acto que mueve el mundo no es un acto recibido por una potencia pasiva, porque entonces habría que suponer esta potencia actuada por una causa más elevada aún; no depende de ninguna moción superior.

En su mismo ser es absolutamente independiente; Dios es el

ser por sí, al cual se referirá directamente la tercera prueba, por la contingencia. Es existencia necesaria, acto que no puede no ser. El movimiento es, en sí mismo, una realidad contingente, y denuncia una deficiencia ontológica en el corazón de la realidad que está sujeta a dicho movimiento; ningún ser está por sí mismo en movimiento; depende de una causa motriz, sin la cual el movimiento no sería. Ahora bien, las realidades contingentes, indeterminadas en cuanto a ser o no ser, sólo son determinadas a la existencia por un ser necesario y necesario por si. Por tanto, el acto supremo, causa primera del movimiento debe existir por sí mismo.

Si existe por sí mismo, es *infinitamente perfecto*, como se desarrollará a propósito de la cuarta vía. Todo límite, toda ausencia de perfección, es signo de contingencia; si una perfección se restringe en un grado determinado, no es en virtud de una necesidad inherente a la perfección misma: por ejemplo, de suyo un bien infinito sería concebible, pero es pura contingencia si el bien está limitado a tal o tal objeto. Por tanto, el ser necesario es infinitamente perfecto. Posee eminentemente todas las perfecciones del ser, hacia las cuales hace mover las potencialidades de los seres contingentes.

Si es infinitamente perfecto, es *único*, porque posee en plenitud esta perfección trascendental que es la unidad. Un principio único dirige los movimientos correlativos del cosmos y de los espíritus creados. Por otra parte, varios seres absolutamente perfectos no podrían distinguirse los unos de los otros; una pluralidad de dioses es inconcebible.

Siendo acto perfecto, Dios es *inteligencia pura*. El acto puro está en el extremo opuesto de la materia prima, pura potencia. Ahora bien, cuanto más inmaterial es un ser, tanto más elevado es su conocimiento (I, 14, 1). Por consiguiente, Dios es inteligencia; además, mueve los espíritus y debe poseer todas sus perfecciones: es un ser personal. Se piensa a sí mismo, es «pensamiento del pensamiento», decía Aristóteles; y conociéndose piensa y produce todo el devenir del mundo. Es también amor, ama el bien que hay en Él, mueve a todas las cosas hacia su bien, es decir, en último término, hacia sí mismo, pues el más pequeño de los seres que se mueven tiende a Él.

Es *inmutable*, puesto que es acto puro, el ser por sí, absolutamente independiente, el infinitamente perfecto, que no puede adquirir nada. Inmutable, no con esta inmutabilidad de imperfección, cuya imagen sería la estabilidad de una montaña; Dios está dotado de vida, pero mientras que el mundo animado no tiene sino una vida imperfecta, en constante devenir, este ser posee la inmutabilidad de plenitud de un viviente al cual nada le falta, y que, contemplándose y amándose, atrae hacia sí a los seres en devenir.

Si escapa al cambio, está también fuera del tiempo: Dios es *eterno*: sin principio, ni fin, ni sucesión, posee todo su ser en un acto indiviso y perfecto.

2. *La acción del primer motor.*

Tres observaciones precisarán cómo concebir la acción de este motor primero, eterno y trascendente al mundo.

Dios es eterno, y, sin embargo, *su acción se ejerce en el instante presente* en el cambio que en él se produce. Esta acción no fue solamente, al principio de los tiempos, un impulso primero cuyo efecto se habría conservado por sí mismo desde entonces; la acción divina persevera para que el devenir prosiga. La primera vía se ha fundado en movimientos actualmente subordinados: es en el momento en que la pluma escribe que, por medio del cuerpo, el pensamiento le dicta su movimiento; la moción divina también está presente de modo actual en el conjunto de los motores jerarquizados y del efecto que producen. Por tanto, la prueba no tiende a establecer el hecho de poner simplemente en marcha el universo, en el primer día de su existencia; que haya habido un principio del tiempo, la filosofía no puede demostrarlo. Pero, aunque hubiera existido desde toda la eternidad —y nuestra fe lo excluye—, este universo que se mueve hubiera dependido también de Dios en todo instante: éste es, precisamente, el punto de aplicación de la prueba.

La acción del primer motor trasciende la acción de los motores segundos. En éstos, el hecho de mover es una perfección añadida, y sufren la reacción de lo que mueven. Pero Dios no cambia por su acción, es independiente del mundo que cambia.

Así, *la acción de Dios no atañe a la ciencia, ni a la filosofía de la naturaleza, sino a la metafísica.* El argumento no consiste en usar métodos científicos para descubrir cierto efecto de energía que no podría atribuirse a ninguna causa experimental y que sería referido a Dios. La prueba no se detiene tampoco en estos principios por los cuales la filosofía de la naturaleza da cuenta de ciertos aspectos del devenir, especialmente las formas sustanciales de los seres vivos (almas vegetativa y sensitiva): éstas están en sí mismas en movimiento, exigen una explicación más alta. Habiéndose fundado en la distinción del ser en potencia y el ser en acto para llegar a la conclusión de la existencia de un acto puro, la primera vía es propiamente metafísica.

3. *La prueba en el sistema de Aristóteles.*

Este armazón metafísico de la prueba está sacado de Aristóteles. Las grandes intuiciones del filósofo —tanto por lo que afirma como por lo que sugiere— han orientado el pensamiento tomista; pero algunos de sus puntos de vista han decaído y su prueba queda inacabada. Nos esforzaremos en separarla de sus acompañamientos históricos y en precisar su término real.

Un primer punto, de detalle, concierne a la noción del *movimiento local.* El principio: todo lo que se mueve es movido por otro, era aplicado por Aristóteles al movimiento de los proyectiles; éstos se desplazaban, según él creía, por la acción del medio que atravesaban. Ahora bien, la física de Galileo admite que el movimiento se conserva sin la acción de ninguna fuerza. ¿Hay que declarar caduco, en este punto, el principio indicado? Sería pasar ilegítimamente del plano físico al metafísico. Puesto que el movimiento local es un verdadero devenir (los cuerpos cambian de posición relativa), el análisis metafísico puede aplicarse a dicho movimiento y sigue siendo independiente de las teorías científicas: éstas sólo alcanzan las causas experimentales. Desde el punto de vista metafísico, debemos decir que a cada instante, el movimiento local es un movimiento causado.

Se objeta también a la prueba de Aristóteles el depender de

una *cosmología* caducada; esta objeción se resuelve como la precedente, superando a la vez el plano de la ciencia y el de la filosofía de la naturaleza, para establecerse en el plano metafísico. Según Aristóteles, el universo está compuesto de cierto número de esferas concéntricas, las cuales, animadas por inteligencias, llevan los diferentes astros: sol, luna, planetas, etc.; un cálculo da 55 esferas, hasta la más grande, el primer cielo, que lleva las estrellas fijas. Ahora bien, el primer cielo es movido con un movimiento circular por un primer motor, que es inteligibilidad suma y deseabilidad suma, desde el cual el movimiento se propaga al universo entero y produce finalmente sobre la tierra el ciclo de generaciones y corrupciones. Este sistema refleja la ciencia de la época y una filosofía que no se ha librado totalmente del politeísmo —¿no es cada una de las inteligencias motrices un principio inmóvil y eterno?—, pero esta concepción del universo no es esencial para la prueba.

De mayor importancia, pero más difícil de precisar, es la idea que se forja Aristóteles de la *causalidad del primer motor*. Según los textos más claros de la *Metafísica* (Λ, 7), el primer motor inmóvil sería causa final del devenir universal; precisamente la causa final no cambia por la atracción que ejerce: mueve como objeto del amor (κινεῖ ὡς ἐρώμενον)[16]. Sin embargo, cabe la posibilidad de interpretar algunos pasajes, especialmente de la *Física*, como si se tratara en ellos de una causalidad eficiente del motor supremo.

La prueba tomista concluye en este modo de causalidad; además, Dios es también causa final, puesto que todo paso al acto tiende a asimilar al acto puro al ser que es su sujeto: *Omnia intendunt assimilari Deo* (*C.G.* 3, 19). Dios mueve el mundo orientándolo hacia sí.

De este gran movimiento de las cosas, la ciencia no busca sino las causas más próximas, sobre los millones de años de la duración concreta; la filosofía de la naturaleza presiente actividades motrices, pero es la metafísica la que debe designar la causa suprema.

16. El padre SERTILLANGES (*Somme Théologique, Dieu*, II, p. 344, Les Éditions du Cerf) rechaza la interpretación según la cual el Dios de Aristóteles, pensamiento del pensamiento, habría ignorado el mundo.

En cuanto a la teología sobrenatural, nos enseña a qué actuación se digna Dios elevar el mundo de las personas; describe las mociones de las gracias actuales, y la renovación divinizante que preparan y a la que sirven.

A los atenienses reunidos en el Areópago, san Pablo les enseñaba el «Dios desconocido»: «En Él —decía— tenemos la vida y el movimiento del ser» (Act 17, 28). No solamente nuestro devenir, sino también nuestro ser depende de Dios, como mostrarán de manera directa los dos argumentos siguientes.

B. *SEGUNDA VÍA*

PRUEBA POR LAS CAUSAS EFICIENTES DEL SER

La primera vía nos ha llevado a afirmar una causa eficiente suprema de todo movimiento. Por la segunda, buscaremos las causas eficientes del *ser* mismo de los efectos, o de su acto de existir. Un ejemplo aclarará la diferencia de los dos puntos de vista.

En el instante en que es engendrada una planta —por ejemplo, en la forma de una semilla— por otra planta, hay devenir; sin embargo, el grano subsiste y germina, incluso si la planta madre desaparece: ésta ha sido causa del devenir o de la venida al ser, no es causa de la persistencia del ser.

¿Por qué influencias persiste la nueva planta en la existencia? Por la acción eficaz de las energías del medio en que vive, y este medio, a su vez, es activado por los rayos del sol, etc. Si estas causas jerarquizadas llegasen a faltar, la planta dejaría de existir: se trata realmente de causas del ser.

Éste es el nuevo hecho que servirá de punto de partida de una prueba verdaderamente distinta; después de las causas que producen el movimiento, se consideran aquellas cuya influencia conserva activamente la existencia de las cosas.

Veamos primeramente el texto de la *Suma teológica:*

Secunda via est ex ratione causae efficientis [17].

---

17. «La segunda vía se refiere a la noción de causa eficiente.»

Se afirma un hecho:

Invenitur enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium...[18].

A continuación, como en la primera vía, el principio de causalidad da nacimiento a otros dos. He aquí el primero:

.*nec tamen invenitur*, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; *quia sic esset prius seipso, quod est impossibile*[19].

El segundo principio es el mismo que en la primera prueba.

Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. *Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum: remota autem causa, removetur effectus: si ergo non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens: et sic non erit effectus ultimus, nec causae efficientes mediae: quod patet esse falsum*[20].

De lo cual se desprende la siguiente conclusión:

Ergo necesse est ponere aliquam causam efficientem primam: quam omnes Deum nominant[21].

Estudiemos la trabazón del razonamiento.

---

18. «Comprobamos, al observar las cosas sensibles, que hay un orden entre las causas eficientes...»

19. «...Pero, lo que no se da y *que no es posible, es que una cosa sea la causa eficiente de sí misma*, lo cual la supondría anterior a sí misma, cosa imposible.»

20. Ahora bien, *no es posible*, tampoco, *que nos remontemos hasta el infinito en las causas eficientes;* pues, entre todas las causas eficientes en serie, la primera es causa de los intermediarios y los intermediarios son causas del último término, cualquiera que sea el número de los intermediarios, tanto si son muchos o si hay solamente uno. Por otra parte, si suprimimos la causa, suprimimos también el efecto. Por tanto, si no hay primero en el orden de las causas eficientes, no habrá ni último ni intermediarios. Ahora bien, remontarnos hasta el infinito en las causas eficientes, sería suprimir la primera: por consiguiente, no habría ni efecto último, ni causa eficiente intermediaria, lo cual evidentemente es falso.»

21. «Por tanto, hay que suponer necesariamente una causa eficiente primera, que todos llaman Dios.»

1. *El hecho.*

Es un hecho que las cosas dependen de causas eficientes actuales, sea en su ser sustancial —como la planta que subsiste por las energías en que está sumergida—, sea en sus modos de ser accidentales: de este modo la vista se ejerce sobre el objeto iluminado por la luz, la casa descansa sobre el suelo, cuyas capas sucesivas reposan unas sobre otras. Las causas eficientes del ser forman un orden, una jerarquía; por otra parte, con frecuencia son de naturaleza diferente: así el objeto que causa la visión es distinto de la luz que lo hace visible.

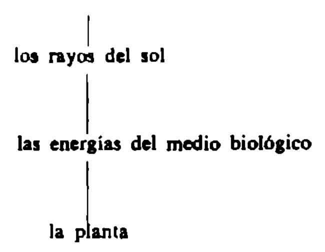
2. *El principio de causalidad.*

El principio de causalidad interviene entonces para justificar las dos afirmaciones siguientes.

Es imposible que una cosa sea la causa eficiente de sí misma. Es una contradicción suponer la prioridad ontológica de un ser con relación a sí mismo. La dependencia causal del efecto no puede ser una ilusión. Lo que es causado, no es causado por sí mismo, no existe por sí mismo; ser causado es signo de contingencia y de existencia por otro.

Además, *es imposible remontarse al infinito en una serie de causas actualmente subordinadas.* En una serie infinita, todas las causas serían simples intermediarios; transmitirían un influjo al cual no podrían asignar un origen, puesto que no habría primera causa eficiente. La causalidad de la serie no tendría razón de ser. Una serie de causas dependientes, por extensa que se suponga, es en sí misma dependiente: no es causa por sí misma; ahora bien, lo que no es por sí, es necesariamente por otro: su causalidad depende de una causa primera.

Si se excluye, en este caso, la posibilidad de una serie infinita, es que se trata de causas del ser —frecuentemente de naturalezas diferentes o heterogéneas— que están ordenadas jerárquicamente y cuyas actividades dependen las unas de las otras en los instantes mismos en que se las considera; así:



No sería lo mismo si se tratase de causas del devenir *que se sucediesen en el tiempo,* por ejemplo:

planta — semilla = planta — semilla = planta

Estas causas —que pueden ser de la misma naturaleza, homogéneas, «unívocas», como en el ejemplo indicado— podrían formar una serie infinita. No sucede con ellas como con estas causas del devenir que, en la prueba por el movimiento, explican, *en un determinado instante,* tal o cual venida al ser: éstas no pueden formar una serie ilimitada. Por el contrario, desde el punto de vista filosófico, no sería contradictorio suponer un mundo sin comienzo en el que una serie de seres vivos no tuviese término inicial.

Pero, por encima de las causas del devenir, aunque fuese una serie infinita y sin término primero, hay que suponer, en una jerarquía dominada por un principio supremo, causas del ser de la serie entera[22]. Si la serie vertical de las causas eficientes fuese infinita, la causalidad no tendría razón de ser.

3. *La conclusión.*

La conclusión expresa que existe una causa no causada, cuyos atributos vamos a considerar.

22. Santo Tomás muestra que una serie de causas unívocas —por ejemplo, las plantas que proceden unas de otras por generación—, sólo puede explicarse por causas del ser que sean de naturaleza diferente: no puede ser una planta la que sostenga en su ser sustancial todas las plantas de la misma especie, porque si fuera así, se sostendría a sí misma en el ser y sería causa de sí misma (cf. I, 104, 1; *C.G.* 2, 21).

1. *Atributos de la causa primera.*

Esta causa es el *ser por sí;* en efecto, si existiese por otro, dependría de éste en su ser y en su causalidad; no sería, por tanto, causa primera.

De la noción de aseidad se deducen los demás atributos, como en la prueba precedente.

2. *La acción de la causa primera.*

Dios *obra en el presente* sobre todas las series de causas para conservar el ser de los efectos; se sirve entonces de causas segundas para la conservación de los seres, y aunque les da una actividad verdadera, sin embargo, sólo son sus instrumentos. Sólo Él es causa principal de la existencia: es el dueño de todo lo que existe; la prueba siguiente lo mostrará aún más directamente.

Ahora bien, esta causa es *trascendente*, no modificada en absoluto por su ejercicio, como lo son las causas segundas.

Su actividad es de orden *metafísico*, y sería plantear mal el problema pedir a las ciencias o a la filosofía de la naturaleza que describan a su nivel las causalidades del universo y que descubran en él el lugar de una acción del mismo orden; por mucho que se haya avanzado científicamente en el descubrimiento de la naturaleza (el cual, por otra parte, está siempre abierto a nuevos progresos), no dispensa de una búsqueda más alta: como toda demostración de Dios, la segunda vía es metafísica.

C. TERCERA VIA

PRUEBA POR LA CONTINGENCIA DE LOS SERES PERECEDEROS, O POR LO POSIBLE Y LO NECESARIO

Las dos pruebas precedentes nos han mostrado nuestra dependencia. Cada uno de nuestros progresos significa que recibimos de un acto perfecto el suplemento de ser al cual tendemos; nuestra existencia sólo se sostiene por influencias causales complejas: así nuestro cuerpo subsiste por su medio; y estas influencias están dominadas por la causa primera «en quien vivimos» (Act 17, 28).

Una nueva vía se abre ahora para descubrir nuestra relación con Dios: el estudio directo de la misma contingencia.

Es contingente lo que puede no ser. Santo Tomás propone su tercera prueba como sacada «de lo posible y de lo necesario»; el término «posible» tiene aquí el mismo sentido que contingente: lo que puede ser y no ser, por oposición a necesario: lo que no puede no ser.

Es contingente, por ejemplo, la vida de este vegetal que dentro de un instante perecerá bajo el diente del herbívoro. Contingente, y, sin embargo —conviene señalarlo—, necesario en cierto modo, puesto que la planta ha llegado al ser siguiendo ciertas leyes inevitables de la materia viva; en un sentido atenuado, puede decirse que no puede no ser, pero esta necesidad relativa le proviene de otra cosa que de sí misma, de sus causas productoras.

Este ejemplo permite emprender la lectura de los textos.

Antes de estudiar la prueba en la *Suma teológica*, explicaremos, según la *Suma contra los gentiles* (I, 15), un enunciado que «manifiesta mejor el sentido metafísico de dicha prueba» [23]. La estructura lógica es admirablemente segura. El razonamiento procede en dos tiempos: establece en una primera etapa, que en lo real hay algo *necesario*, y en un segundo paso, que existe un ser necesario *por sí mismo*.

---

23. A.D. SERTILLANGES, *La Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Aubier, 1940, t. I, p. 141, nota 1.

Primera etapa: *Hay algo necesario en lo real.*

1. *El hecho* que sirve de base a la prueba es el siguiente:

Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia[24].

2. *El principio de causalidad* interviene aquí primero directamente, después como base de otro principio ya señalado, según el cual es imposible remontarse al infinito en la serie de las causas actuales.

Omne autem quod est possibile esse, causam habet; *quia quum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa*[25].

Sed in causis non est procedere in infinitum, *ut supra (c. 13) probatum est, per rationem Aristotelis*...[26].

De donde la *conclusión* intermedia:

... *ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse*[27].

Segunda etapa: *Existe un ser necesario por sí mismo.*

1. *El hecho.* Es la conclusión precedente la que sirve de punto de partida a esta segunda etapa.

2. *El principio de causalidad* es puesto en juego de nuevo y da los dos enunciados siguientes.

Omne *autem* necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non, sed est per se ipsum necessarium[28].

Non est *autem* procedere in infinitum *in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde*...[29].

24. «Vemos que en el mundo existen cosas que pueden ser y no ser, a saber, los seres sujetos a la generación y a la corrupción.»

25. «Pero, *todo lo que es contingente* (lo que puede ser o no ser) *tiene una causa;* en efecto, puesto que, por sí mismo, está en la misma relación respecto de dos alternativas, a saber, el ser y el no ser, es necesario que, si el ser le pertenece, éste le venga de alguna causa.»

26. «Pero no *es posible llegar hasta el infinito en la serie de las causas,* como hemos demostrado antes *(C.G.* 1, 13), por la razón que da Aristóteles.»

27. «Por tanto, hay que afirmar que hay algo que existe necesariamente.»

28. «Pero *todo lo que es necesario o bien tiene en otro ser la causa de su necesidad, o bien, por el contrario, es necesario por sí mismo.*»

29. «Pero *no podemos llegar hasta el infinito* en la serie de los seres necesarios que tienen en otros seres la causa de su necesidad.»

3. De donde la *conclusión* definitiva:

ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium; et hoc est Deus, quum sit prima causa... [30].

Analicemos estas dos etapas.

Primera etapa: *En lo real hay algo necesario.*

El hecho inicial es el de la contingencia.

Los signos de contingencia que hallamos en la realidad son numerosos. El más patente, indicado aquí, es el cambio sustancial: la planta, que es engendrada, después se corrompe, evidentemente puede ser o no ser. El cambio accidental —por ejemplo, el flujo de las imágenes a ideas— denota también una contingencia: el ser toma determinaciones diversas, de las que ninguna existe necesariamente. Por otra parte, en el punto de partida de todas las vías tomistas, se afirma un hecho que podría ser interpretado como señal de contingencia: es señalado el cambio o movimiento (primera vía), también la dependencia causal (segunda vía), los límites asignados a las perfecciones de los seres (cuarta vía), el orden inteligible en un ser no inteligente (quinta vía).

Es contingente también todo el ámbito de lo fortuito, libre, diverso: que un insecto sea aplastado por un desprendimiento de rocas, es efecto de la casualidad, que no está inscrito en la necesidad de la naturaleza del animal; una libre elección de la voluntad produce un efecto que podría no ser; en un mismo sujeto se reúnen caracteres diversos, que no resultan necesariamente los unos de los otros: por ejemplo, ser músico o ser de raza blanca.

El argumento mostrará, primeramente, que esta contingencia inscrita en todas partes sólo puede ser un aspecto de la realidad, la cual implicará también necesidad.

El principio de causalidad exige esta conclusión:

Por una parte, todo ser contingente tiene una causa; por sí mismo es indeterminado a existir o no existir; es necesario, por tanto, que esta indeterminación haya sido suprimida por una deter-

30. «Por tanto, hay que afirmar un primer ser necesario, que es necesario por sí mismo; y éste es Dios, puesto que es la causa primera...»

minada acción y que dicho ser haya recibido el ser desde fuera.

Por otra parte, si esta causa es ella misma contingente, debe depender de una tercera causa, y ésta de otra, etc.; pero no podemos remontarnos hasta el infinito; hay que detenerse en un ser cuya existencia sea necesaria; pero no se precisa aún si se trata de un ser necesario por sí mismo o por otro.

Segunda etapa: *Existe un ser necesario por sí mismo.*

La necesidad descubierta en el término de la primera etapa sirve de base a un nuevo razonamiento.

Se destinguen aquí los dos órdenes de lo necesario: lo necesario por otro y lo necesario por si mismo. En una planta perecedera, hemos descubierto, mezclada con la contingencia, una cierta necesidad: el vegetal resulta necesariamente de las causas que lo han producido, y de las que lo sostienen en la existencia. Por tanto, hay cosas reales cuya necesidad proviene de algo exterior a ellas.

Ahora bien, el principio de causalidad permite afirmar en primer lugar que a un ser su necesidad le proviene de sí mismo o de otro; y en segundo lugar, que no podemos admitir una serie infinita de causas cuya necesidad provendría de otro. Semejante serie carecería ella misma de razón de ser.

Toda serie de causas debe fundarse, pues, en un *ser necesario por sí mismo, ens a se*, cuya existencia se demuestra de esta forma; sus atributos pueden deducirse como antes.

Veamos ahora el texto de la *Suma Teológica* (I, 2, 3):

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario: quae talis est[31].

La primera etapa sigue un camino algo distinto del que ha sido descrito antes.

Invenimus enim in rebus quaedam quae sunt possibilia esse et non esse: cum quaedam inveniantur generari et corrumpi, et per consequens possibilia esse et non esse.

Impossibile est autem omnia quae sunt talia semper esse, quia quod

31. «La tercera vía se coge de lo posible y lo necesario, y es tal.»

possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possibilia non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset; quia quod non est, non incipit esse nisi per aliquid quod est: *si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse, et sic modo nihil esset: quod patet esse falsum.*

Non igitur omnia entia sunt possibilia: sed oportet aliquid esse necessarium in rebus[32].

La segunda etapa es exactamente igual que en la *Suma contra los gentiles:*

Omne necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde, vel non habet.

Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est.

Ergo necesse est ponere aliquid quod est per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis[33].

Veamos cómo podría entenderse este texto. La dificultad que, a primera vista, presenta es la siguiente. Por una parte, santo Tomás declara: «Lo que puede no ser, una vez u otra no es», el ser corruptible algún día se corrompe; por otra parte, no vemos ninguna imposibilidad en que Dios conserve en el ser, sin comienzo ni fin, una realidad contingente, incluso material; el mismo santo Tomás admite la posibilidad de un mundo creado *ab aeterno*. Es cierto, pero lo que santo Tomás rechaza aquí es la posibilidad de que una realidad corruptible persevere por sí misma en el ser;

32. «Entre las cosas, encontramos unas que pueden ser o no ser: la prueba es que algunas cosas se engendran y se corrompen, y por consiguiente son y no son.

»Pero es imposible que todo sea de esta naturaleza; porque lo que puede no ser, alguna vez no es. Por tanto, si todo puede no ser, en un momento dado, no hubo nada. Ahora bien, si fuera así, aun ahora nada sería; porque *lo que no es sólo empieza a ser por algo que es.* Si pues, entonces, no hubiera habido ningún ser, hubiera sido imposible que algo empezara a ser, y de este modo, hoy no habría nada, lo cual vemos que es falso. Por tanto, todos los seres no son únicamente posibles, hay algo necesario en las cosas.»

33. «Ahora bien, todo lo que es necesario, o bien tiene su necesidad de otro, o no.

»Y no es posible remontarse al infinito en la serie de los seres necesarios que tienen una causa de su necesidad, como tampoco lo es cuando se trata de las causas eficientes, como se ha demostrado.

»Por tanto, nos vemos obligados a suponer alguna cosa que sea necesaria por sí misma, que no halle en otra la causa de su necesidad, sino que dé su causa de necesidad a los otros necesarios.»

por su naturaleza, esta realidad no puede ser sempiterna. Ahora bien, si solamente hubiera, en la realidad, seres sometidos a la generación y a la corrupción, no pudiendo por naturaleza, ninguno de ellos, ni, por consiguiente, su conjunto, durar siempre, sería necesario, más allá del tiempo que llenan, suponer una nada de la cual nada les hubiera podido sacar. Por tanto, es imposible que sólo existan seres corruptibles, o de modo más general, contingentes: debe existir en la realidad alguna necesidad. Pero sigue siendo posible que seres contingentes sean conservados en la existencia, incluso sin principio ni fin, por una existencia necesaria: su duración sin límites, en este caso, no carecería de causa. Sin embargo, la fe nos asegura que de hecho el mundo ha empezado.

La tercera vía proyecta la más viva luz sobre la fragilidad ontológica de los seres de la experiencia, pero también sobre la intimidad, en su núcleo, de la acción causal de Dios. Porque el acto de existir es lo que hay de más profundo en lo real, aquello por lo cual un ser es todo lo que es; ahora bien, es aquí donde interviene Dios como única causa propia y principal (I, 8, 1). Porque en los seres creados la existencia es un efecto, el más universal de todos, que se refiere a la causa universal como siéndole propia: *Esse est proprius effecti Primi agentis* (*C.G.* 3, 66). El ser de Dios, inmenso, obra en todas partes para producir y conservar el ser contingente; la más pequeña realidad es signo de su presencia.

D. *CUARTA VÍA*

PRUEBA POR LOS GRADOS DE PERFECCIÓN

Signos del Creador, los seres aparecerán de la manera más variada y más rica al término de la cuarta vía.

Ésta parte de toda especie de perfección finita cuya noción pueda implicar un modo infinito: por ejemplo, la belleza y la bondad de los seres, incluso en el orden sensible, el pensamiento y el amor en el orden espiritual. Por vía de causalidad, el resplandor real, pero limitado, de las perfecciones conocidas por nosotros, será

referido como un reflejo, a un resplandor absolutamente perfecto, a un principio de todo bien.

Históricamente esta prueba proviene del platonismo.

Platón se eleva del mundo sensible al mundo inteligible, es decir a las ideas, tales como la belleza y la justicia, dominadas por la idea suprema de bien; éstas son el modelo que contempla y reproduce el demiurgo, artífice del universo.

En el *Banquete*, Platón invita al iniciado a remontarse de grado en grado a la idea de lo bello en sí: «Belleza a la cual, primeramente, corresponde una existencia eterna, que ignora la generación y la destrucción, crecimiento y decrecimiento...; esta belleza, no se la representará... existiendo en algún sujeto distinto, por ejemplo, en un ser viviente, sobre la tierra o en el cielo, o en cualquier otra cosa; pero se la representará más bien en sí misma y por sí misma, eternamente unida a sí misma por la unicidad de su forma, mientras que las otras cosas bellas participan todas de esta de que se trata, de modo tal que la generación y la destrucción de las otras realidades no produce nada, ni en más ni en menos, en esta de que hablo y que no sufre tampoco ninguna consecuencia» [34].

Según la *República*, los hombres son semejantes a unos prisioneros, encadenados desde su infancia en el fondo de una caverna, incapaces de ver algo más que las sombras de las cosas reales producidas sobre la pared por un fuego exterior; si se libran de sus ligaduras, si salen de la caverna, percibirán los verdaderos objetos y la luz misma.

Es el símbolo de la ascensión del alma hacia las ideas y hacia la más alta de todas, el bien en sí: «En los últimos confines del mundo inteligible está la idea del bien, que se percibe difícilmente, pero que no puede percibirse sin concluir que es la causa universal de todo lo que hay de bueno y bello; que en el mundo visible es ella la que ha creado la luz y el dispensar de la luz; y que en el mundo inteligible, es ella la que dispensa y procura la verdad y la inteligencia» [35].

San Agustín, en la *Ciudad de Dios*, alaba a los platónicos por

34. PLATÓN, *El Banquete*, 210e-211b.
35. PLATÓN, *República*, VII, III, 517bc.

haberse elevado desde las formas susceptibles de más y de menos, y por consiguiente mutables, a la forma primera e inmutable[36].

Santo Tomás de Aquino sitúa el argumento en un contexto filosófico diferente: aunque reconoce los grados de perfección de las *esencias*, lo que pretende explicar es la *existencia* de las realidades más o menos perfectas; su acto de existir requiere una causa, el ser por sí y perfecto. Llegando así a un Dios ser necesario, santo Tomás hace la síntesis de los aspectos del ser divino que Platón había percibido, aunque sin haberlos referido claramente a un solo y mismo Dios: por una parte, belleza, bondad, inteligible supremo e intelecto supremo, todo perfección, ser en plenitud; por otra parte, artífice del universo que ordena y forma. Dios es todo esto, porque es el ser que no puede no ser; y por consiguiente, mucho más que un simple demiurgo que habría organizado el mundo, es el creador del que proviene todo ser y toda perfección.

Así la doctrina de la participación adquiere un sentido nuevo, y el *ejemplarismo* halla su razón profunda en la idea de creación.

He aquí el texto de santo Tomás:

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur[37].

El punto de partida, como siempre, está sacado de la realidad.

Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile; et sic de aliis huiusmodi[38].

Hay grados de perfección en las cosas; ahora bien, estos grados no solamente invitan a concebir un máximo de perfección, sino que también requieren su existencia; pues una perfección que existiera por sí misma, existiría sin límite; todo grado, todo límite denotan dependencia; una perfección limitada ha de ser participada de un ser que la posee en plenitud y al que ella se aproxima más o menos.

---

36. «Viderunt omnem speciem in re quacumque mutabili... non esse posse nisi ab illo qui vere est, quia incommutabiliter est... Quod autem recepit magis et minus, sine dubitatione mutabile est» (*De Civit. Dei*, VIII, 6; P.L., 41, 231).

37. «La cuarta vía procede de los grados que se observan en las cosas.»

38. «*En efecto*, vemos que las cosas son más o menos buenas, más o menos verdaderas, más o menos nobles, y así con atributos semejantes.»

Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido[39].

La comparación con el calor sólo tiene aquí valor de imagen.

Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens: nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia, ut dicitur 2 Metaph. (l. cap. 1)[40].

Sin embargo, santo Tomás demuestra explícitamente que la relación de lo perfecto a lo imperfecto es una relación de causalidad: se da comunicación de ser por una causa suprema, ejemplar y eficiente a la vez.

Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis: sicut ignis, qui est maxime calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur (ib.). *Ergo est aliquid quod est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis in rebus omnibus: et hoc dicimus Deum*[41].

Esquematicemos el argumento siguiendo el mismo plan de siempre: el hecho, la aplicación del principio de causalidad y la conclusión.

1. *El hecho de los grados de perfección.* ¿A qué perfecciones va a referirse la prueba?

Se las llama perfecciones *simples;* son aquellas cuyos nombres designan una perfección sin defecto: *absolute perfectionem absque defectu designant* (*C.G.* 1, 30). Se oponen a las perfecciones mixtas.

---

39. «Ahora bien, el más y el menos se dicen de las cosas diversas según que diversamente estas cosas se acerquen a aquello que realiza el máximo; por ejemplo, se dirá que es más caliente aquello que se acerque más al máximo de calor.»

40. «Hay, pues, alguna cosa que es soberanamente verdadera, soberanamente buena, soberanamente noble, y por consiguiente también, soberanamente ser, pues, como hace ver ARISTÓTELES en la *Metafísica*, lo que es supremo en cuanto a la verdad, lo es también en el ser.»

41. «Por otra parte, lo que se dice soberanamente tal, en un género cualquiera, es causa de todos los casos de este género, como el fuego, caliente hasta el máximo, es causa del calor de todo lo demás, tal como se dice en el mismo libro. Por tanto, hay alguna cosa que es para todos los seres causa de ser, de bondad y de toda perfección. Es lo que llamamos Dios.»

que son las que están necesariamente mezcladas con imperfecciones.

Entre las perfecciones simples aparecen dos grupos distintos. En primer lugar, las perfecciones *trascendentales*, es decir, aquellas que, resultando directamente de la noción de ser, convienen a todo ser, cualquiera que sea: todo ser posee, por lo menos en cierto grado, la *unidad*, puesto que, aunque sea compuesto, sus partes son correlativas; la *verdad*, por ser inteligible; la *bondad*, ya que la perfección que implica es objeto de apetito; la *belleza*, puesto que la facultad cognoscente se complace al ver esta perfección. En segundo lugar, se recogen las *perfecciones no trascendentales*, que, por tanto, no convienen a todo ser, pero que no implican por sí mismas ninguna limitación, y pueden ser elevadas a un modo infinito: así la inteligencia, la voluntad, la justicia, la misericordia; éstas sólo pertenecen a los seres personales, pero su concepto no implica que sean medidas o participadas: pueden no tener límites. Serán compatibles también con el modo supremo de las perfecciones trascendentales: así puede concebirse una inteligencia que se piensa a sí misma en la unidad perfecta, sin estar, como la nuestra, dispersa en lo múltiple.

A estas perfecciones simples, trascendentales o no, se oponen las perfecciones mixtas, que conservan por esencia alguna imperfección: así la magnitud espacial, el poder de razonar, etc.; los términos sólo las expresan de un modo propio a las criaturas: *cum modo proprio creaturis* (*C.G.* I, 30). Pueden tener grados: las magnitudes del espacio varían del minúsculo elemento de átomo a los campos de galaxias; sin embargo, estas magnitudes no poseen jamás la unidad perfecta, pues todo ser extenso en el espacio está compuesto de partes cuantitativas. Asimismo, el poder de razonar, es decir, de pasar de varios juicios a otro, puede ser más o menos rápido y penetrante, pero denota una inteligencia imperfecta cuyo avance se produce en el tiempo. Los grados de perfecciones mixtas podrían ser tomados como signos de contingencia y fundar una prueba de Dios; no obstante, puesto que estas perfecciones no son formalmente aplicables a la causa primera, no las vamos a tener en cuenta aquí. *A fortiori* excluiremos las perfecciones que no son susceptibles de grados, como los géneros y las especies: el animal o es águila o león, o no lo es, no hay grado posible.

Es evidente que las perfecciones simples tienen grados: la unidad de un montón de piedras no es la de un ser vivo; la verdad o la inteligibilidad de un encuentro fortuito (tal planta que está en tal anfractuosidad) no es tan perfecta como la de una correlación de órganos (asi, en el ojo, el iris y el cristalino); los objetos son más o menos buenos o deseables, las voluntades más o menos nobles, y asi de toda perfección.

2. El *principio de causalidad* interviene:

Todo lo que no existe por sí, existe por otro.

Aquí hay que demostrar que si existe una perfección limitada, el ser que la posee es necesariamente dependiente, que ha debido recibir esta perfección, participarla de otro.

En efecto, si una perfección existiese por sí misma, sería ilimitada. Una perfección no puede ser el principio de su propia limitación. Por sí mismo, el ser no podría limitarse por el no-ser; lo que es *por su esencia*, se identifica con el ser infinito. Por sí, el bien es asimismo positivo por entero; no implica límite alguno ni, especialmente, ningún mal. Así, tampoco la belleza está de sí limitada por su ausencia o por su privación, la fealdad. Una perfección que existiese de manera absolutamente independiente, no podría ser sino infinita.

Ahora bien, en nuestra experiencia, las perfecciones son limitadas. La belleza, por ejemplo, que en sí misma no implica límite alguno, está, sin embargo, limitada a tal orden y a tal grado; hay la belleza de un edificio, de una melodía, de un discurso, de una acción moral, y, en cada uno de estos géneros, producciones más o menos acabadas. La perfección se realiza en los seres, pero no se agota nunca; la belleza es un ideal que no colma, en el artista, nada de lo que él puede ver o producir. Pero estas perfecciones limitadas que le atraen y le decepcionan a un tiempo, lo orientan a una realidad más alta; no tienen la existencia por sí mismas, son participadas.

3. Así se desprende la *conclusión*. Hay una causa de las perfecciones limitadas: la perfección infinita no es un mero ideal. Las perfecciones que implican grados no tendrían razón de ser si

no fueran comunicadas, en último término, por un ser absolutamente perfecto.

Podría parecer que, por este camino, se llega a una pluralidad de perfecciones: belleza en sí, bien en sí, inteligible en sí, etc. Pero estas perfecciones, que son del ser, deben coincidir en la noción de ser por sí mismo, que no puede limitarse por el no ser y posee toda perfección concebible.

¿Cómo la perfección, infinita en la causa, es finita en los efectos? Queda limitada por la capacidad de las esencias que la reciben: una catedral sólo puede recibir la belleza que le es propia, y que no es la de una sinfonía. El don del ser y de las perfecciones que implica se limita, en cada esencia, a aquello que le conviene: hay simple *participación* de las criaturas en la perfección divina. Únicamente el acto por sí, ser por sí, que no es un ser recibido, medido, participado por alguna esencia determinada, existe más allá de toda medida y sin ningún límite.

Actus in nullo existens, nullo terminatur, escribe santo Tomás *(C.G.* 1, 43).

Las nociones de contingencia y de necesidad no son extrañas a esta andadura. El límite de una perfección es señal de contingencia. Por sí, la belleza no está determinada a ser la de una catedral más bien que la de una sinfonía; si se determina, no es en virtud de una necesidad, sino por contingencia; pues entonces se da unión de elementos diversos, la perfección misma (la belleza) y la naturaleza definida, limitada en que se realiza (la catedral). En este edificio la belleza no se actualiza sino por una posible intervención de otros. Ahora bien, el ser contingente depende de un ser que existe por sí mismo. En éste, la perfección no es ya un posible entre una infinidad de otros posibles; pues él es todos los posibles, el necesario absoluto y, más allá de todo grado, el absolutamente perfecto.

NOTA DE TEOLOGÍA SOBRENATURAL

En el hombre, más allá de las participaciones naturales que la teodicea es capaz de mostrar, Dios ha querido, por pura libe-

ralidad, crear una participación sobrenatural a su propia vida: la gracia santificante se sitúa más allá de las fuerzas y las exigencias de toda naturaleza creada o creable, por consiguiente, más allá de todo grado de las perfecciones naturales, en un orden totalmente nuevo de semejanza con Dios. Convertido por la encarnación en hijo adoptivo del Padre, el hombre tiene cierta semejanza con la filiación eterna de Cristo (III, 23, 2 ad 3m). En la gloria participará de la eternidad de Dios (I, 10, 3 ad 1m).

La participación alcanza aquí la amplitud de un don absolutamente sobrenatural y gratuito, que sólo Dios podía revelar a nuestra fe.

EXCURSUS

LA VERDAD Y EL BIEN

Dos nociones trascendentales, la verdad y el bien, merecen un examen más profundo como puntos de partida de la prueba de Dios. Ambas nos introducen en el orden del espíritu, puesto que la verdad pertenece primeramente a la inteligencia y que la voluntad desea un bien ilimitado. Ahora bien, si la realidad humana es, en la experiencia, lo que hay de más elevado, también debe conducir más directamente a Dios.

Después de haber seguido simplemente la cuarta vía a partir de estas perfecciones, estudiaremos cómo pueden integrarse en la búsqueda de Dios, por una parte, las «verdades eternas», por otra parte, las aspiraciones de la voluntad a un bien infinito.

1. La prueba por los grados de la verdad ontológica. Las verdades eternas

La verdad se define como una conformidad entre la cosa y la inteligencia: *adaequatio rei et intellectus (De Verit.* I, 1).

Una primera reflexión sobre la experiencia permite descubrir dos aspectos de la verdad [42].

La verdad se dice primeramente de la inteligencia conforme a la realidad: en este sentido, hay adecuación de nuestro espíritu a las cosas que conoce (verdad *lógica).*

En segundo lugar, la verdad se dice de la realidad en cuanto que es conforme a la inteligencia (verdad *ontológica* o trascendental): en este sentido los objetos de la experiencia son conocidos por el espíritu tal como son —no totalmente, sin duda, pero según la medida de las evidencias que de ellos tenemos—, y si no son conocidos actualmente, por lo menos son cognoscibles: la verdad ontológica es la inteligibilidad del ser.

Solamente nos fijaremos en este segundo aspecto de la verdad.

La verdad ontológica es susceptible de grados; dicho de otro modo, las realidades son más o menos inteligibles, y esto no sólo porque nuestra inteligencia es más o menos capaz de penetrarlas, sino en sí mismas.

Las realidades contingentes lo son en el mínimo grado, mientras que lo necesario es lo más inteligible. Pensemos en el orden de las verdades que vamos a exponer; las ilustraremos con ejemplos concretos, a fin de señalar que la prueba parte siempre de realidades existentes. En primer lugar las verdades que expresan encuentros fortuitos (esta hoja muerta ha sido empujada por el viento al interior de la casa; no hay ninguna correlación esencial), luego las verdades que son leyes de las esencias físicas (este corazón comunica con una arteria aorta: correlación necesaria afectada de cierta contingencia, puesto que la circulación sanguínea hubiera podido ser de distinta manera); finalmente, las verdades que expresan una necesidad absoluta y son capaces de satisfacer plenamente la inteligencia: así estos dos grupos de dos y tres objetos forman un total de cinco (verdad matemática), este hecho no ha empezado sin causa (conforme a un principio metafísico, el de causalidad).

Ahora bien, si la realidad es más o menos inteligible, debe existir, en virtud de la prueba precedente, una realidad suprema, la

42. «Per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu» *(De Verit.,* 1, 2).

cual, por una parte, sea perfectamente inteligible, y, por otra parte, sea la causa de toda verdad.

Que Dios sea *perfectamente inteligible en sí mismo*, esto no significa que lo sea para nosotros. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, compara nuestro espíritu, ante las verdades más luminosas, con el ojo del búho ante el sol: *sicut oculus noctuae ad lucem solis* (*C.G.* 3, 54). En el estado presente, nuestro conocimiento parte de lo sensible; elaborada sobre esta base, nuestra idea de Dios es bastante imperfecta. En la visión beatífica seremos elevados sobrenaturalmente, por la «luz de la gloria», para contemplar cara a cara la esencia divina; sin embargo, incluso entonces, nuestro espíritu no agotará la riqueza inteligible que posee Dios; sólo Él puede conocerse plenamente: *Impossibile est... quod intellectus creatus videat divinam essentiam ita perfecte sicut perfecte est visibilis* (*C.G.* 3, 55).

Inteligible supremo, Dios es también el principio de toda inteligibilidad. Es la *causa de la verdad ontológica* de los seres, de su aptitud para ser captados por los espíritus creados. Pero entonces esta verdad trascendental de las cosas no aparece ya solamente como una relación con la inteligencia humana que el objeto conforma consigo, es, con mayor profundidad, una relación con la inteligibilidad divina de la que procede y que se identifica con la inteligencia perfecta. Si hay verdad en las cosas múltiples, es por referencia a la única verdad primera: *Licet plures sint essentiae, vel formae rerum, tamen una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae* (I, 16, 6). Por consiguiente, en nuestra inteligencia no hay ningún juicio sobre la realidad que no alcance una semejanza de la verdad primera, y, por tanto, de manera implícita y velada, esta verdad misma que es Dios: *Omnia cognoscentia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis nisi per similitudinem primae bonitatis, ita nihil est cognoscibile nisi per similitudinem primae veritatis* (*De Verit.* 22, 2 ad 1um).

Ahora es posible precisar en dónde reside la verdad. Está *en la inteligencia divina*, puesto que, por una parte, se capta plenamente como inteligencia e inteligible supremo, y por otra parte, es la medida de todas las cosas: Dios es verdad primera. *En la inteligencia*

humana hay verdad: en efecto, medida por las cosas, las conoce tal como son (verdad lógica). Finalmente, *en las cosas* mismas, la verdad ontológica es a la vez conformidad con el pensamiento divino que las mide y aptitud para conformarse un pensamiento finito que es medido por el objeto.

De aquí se sigue que, estrictamente hablando, *hay una sola verdad eterna* que es Dios. En el hombre, la verdad empieza, desaparece y renace, y la revelación enseña que los espíritus puros, creados también, han empezado como el universo mismo; además, aunque el mundo hubiera existido *ab aeterno*, los seres que lo componen no hubieran tenido verdad eterna sino por referencia a la inteligencia eterna de Dios. Por tanto, sólo en Él hay verdad eterna, y en el sentido más fuerte de este término, fuera de toda sucesión. Además, esta verdad es única en Dios, pues ve su esencia absolutamente simple y en ella lo percibe todo; sus participaciones reales, que son múltiples en el término de la acción divina, son vistas por Él en el origen; la unidad de los seres, reintegrados en su fuente divina, unidad que recomponemos con esfuerzo, Dios la capta en el momento en que brota, con una sola mirada sobre el bien que difunde, y que es la única verdad eterna *(De Verit.* I, 5).

LAS VERDADES ETERNAS

¿Qué significa la expresión «verdades eternas» en plural?

Son verdades independientes del tiempo, que no tienen nada en sí mismas por lo que se determinen en un momento preciso. Esta proposición: «Dos y tres son cinco» es verdadera de todos los grupos de objetos en los que se realizan estos números, y se ofrece necesariamente a toda inteligencia en cualquier tiempo; lo mismo sucede con todas las verdades matemáticas. Los principios metafísicos, por ejemplo el de finalidad: «Todo agente obra en vista de un fin», se aplican a todo instante de cualquier duración concebible. Así también esta regla de sabiduría: «El bien que dura es preferible al que pasa» [43].

---

43. «Aeterna temporalibus esse potiora» (san AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, XII, 34; P.L. 32, 1259).

Hay que buscar la relación entre estas «verdades eternas» y la verdad primera, a la única que, hablando con rigor, puede atribuírsele la eternidad. El sentido del término «eterno» ¿es realmente el mismo en ambos casos? ¿Podrían tomarse las «verdades eternas» como puntos de partida de la demostración de Dios?

Es evidente que la eternidad de Dios y la de las verdades de que hablamos debe ser comprendida de forma muy distinta (I, 16, 7 ad 2um). Dios tiene en sí mismo la posibilidad de extender su acción a todo tiempo concebible: si crea un ser sometido al movimiento, obra necesariamente en él en cualquier instante de su devenir. Pero, de las verdades «eternas», hay que decir solamente que no tienen en sí nada que las determine a ser en un tiempo más bien que en otro: se trata aquí de una especie de «eternidad negativa»[44]; del hecho de que sean eternamente verdaderas, en el sentido indicado, no puede deducirse nada, ni en cuanto a la existencia real, sin principio ni fin, de objetos en que se realizan, ni siquiera en cuanto a la realidad de una inteligencia que las piensa eternamente.

¿Podrán entonces las «verdades eternas» representar un papel en una demostración de Dios?

Si separamos a la verdad del ser en que se realiza, resulta imposible introducirla en una prueba de la existencia de Dios. No podríamos, por ejemplo, razonar del modo siguiente: aunque no hubiese ningún ser real, sería eternamente verdad que dos y tres son cinco; o también, más sutilmente: suponiendo que en un momento dado nada fuera verdad, esto sería aún una verdad; de donde se pretendería concluir directamente a la necesidad de una inteligencia eterna. Esto sería desconocer la idea de verdad: ésta es una adecuación de la realidad y del espíritu; si no existiera ninguna inteligencia no habría tampoco verdad: *Si uterque intellectus (humanus et divinus), quod est impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret (De Verit.* 1, 2); y si ninguna inteligencia fuera eterna, no lo sería ninguna verdad: *Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna* (I, 16, 7). No hay que confundir la intemporalidad o la «eternidad negativa» de las verdades en cuestión y su eternidad en el Espíritu de Dios en donde se identifican con la verdad primera.

44. A.D. SERTILLANGES, *La Philosophie de saint Thomas d'Aquin*, t. I, p. 54.

Por el contrario, si vemos la verdad en el ser en que se realiza, es posible, por vía de causalidad, llegar a la realidad de Dios. Éste es el camino que antes hemos seguido. Hay en el ser grados de verdad: sea, por ejemplo, este triángulo que la mano dibuja en la pizarra y que será borrado dentro de un instante; su existencia es una verdad contingente, mezclada con estas verdades necesarias que son las leyes geométricas de la figura en cuestión. Éstas son intemporales, «eternas» si se quiere, y contrastan con el carácter pasajero del dibujo sobre el cual se demuestran. Ahora bien, si hay grados de verdad, existe una verdad absoluta, causa de toda verdad, idéntica a la inteligencia que se piensa a sí misma y lo ve todo en sí. Únicamente en ella, las leyes de las esencias se convierten, en el sentido fuerte del término, en «verdades eternas», puesto que son eternamente pensadas por Dios, en la unidad de una sola mirada. En Él encuentran ellas su fundamento [45]; por Él se explica su intemporalidad; entonces ésta puede ser tenida, de manera segura, por signo de un pensamiento eterno, realmente existente.

Pero si existe una verdad primera eterna, la verdad de los hechos históricos mismos, en su singularidad —tanto si pertenecen al pasado, al presente o al porvenir—, tiene en su origen un carácter de eternidad: así la acción futura de estas fuerzas del mal que personifica el Anticristo es, en el Espíritu divino, verdad eterna (*De Verit.* 1, 5).

En resumen, la prueba aquí esbozada no se distingue de la cuarta vía: no hay un argumento especial sacado de las «verdades eternas».

San Agustín y las «verdades eternas».

El pensamiento de santo Tomás sobre la eternidad de la verdad permite precisar la doctrina de san Agustín bajo la influencia del platonismo.

Para el doctor de Hipona, la verdad fue una larga y difícil conquista, y la idea de la verdad se sitúa en el centro de la búsqueda de

45. En la *Suma contra los gentiles* (2, 84), santo Tomás explica que las verdades no son eternas si no se fundan en un ser eterno: «In aliquo aeterno», es decir, en la verdad primera: «Fundantur... in ipsa prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis.»

Dios. Antes de su conversión, como lee las obras de los neoplatónicos, reconoce, por encima de su espíritu, la existencia de una luz inmutable: *Vidi... supra mentem meam lucem incommutabilem»*[46]; es la verdad eterna que pronto descubrirá y la designará como su Dios: *O aeterna veritas!... Tu es Deus meus*[47]; sólo hay felicidad en poseerla: *Beata quippe vita est gaudium de veritate»*[48].

En el *De libero arbitrio* especialmente, se desarrolla el pensamiento agustiniano. La verdad supera las cosas sensibles: el cielo y la tierra pueden desaparecer *(quamdiu futura sit nescio)*, pero las leyes de los números subsistirán siempre *(Septem autem et tria decem sunt; et non solum nunc, sed etiam semper)*[49]. La verdad es también superior al espíritu del hombre; éste no debe corregir la verdad, sino que tiene que descubrirla *(non examinator corrigit, sed tantum laetatur inventor)*[50]; por encima del alma del artista está el número eterno[51]; por encima del sabio, las reglas de la sabiduría. La verdad se ofrece a todos como un bien común[52]. Ahora bien, si existe por encima del espíritu, hay que identificarla con Dios: pues el Creador tiene que haber contemplado la razón de las cosas que producía, y no las ha podido ver fuera de sí mismo: suponerlo sería sacrilegio[53]. Por tanto Él es la verdad misma.

Santo Tomás situaría la misma conclusión en un contexto filosófico diferente.

2. La prueba por los grados del bien
Las aspiraciones infinitas de la voluntad

Del mismo modo que la verdad, el bien ofrece una base de partida para la cuarta vía. Los grados del bien o de lo deseable *(bonum est quod omnia appetunt*, I, 5, 1) son un hecho de experiencia; hay

46. San Agustín, *Confesiones*, VII, X, 16; P.L., 32, 742.
47. Ibid.
48. Ibid., X, XXIII, 33, P.L., 32, 793.
49. San Agustín, *De libero arbitrio*, II, VIII, 21; P.L., 32, 1252.
50. Ibid., XII, 34; P.L., 32, 1959.
51. «Trascende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas» (ibid., XVI, 42; P.L. 32, 1964).
52. «Communiter praesto est» (ibid., XII, 33; P.L. 32, 1259).
53. *De diversis quaestionibus* LXXXIII, XLVI, 2; P.L. 40, 30.

órdenes jerarquizados de valores: valores de la ciencia y del arte, valores de comunicación interpersonal y de bien moral, y, en cada orden, en más y en menos; vale más conocer un principio de acción que tal acontecimiento trivial, hay relaciones simpáticas y «grandes amistades». Pero todo grado denuncia una contingencia. El principio de causalidad exige, pues, un ser necesario que sea el bien infinito.

Hay que considerar como distinto el argumento que tiene por base las *aspiraciones de la voluntad* humana.

Examinemos brevemente este razonamiento: el hombre aspira a un bien infinito, ahora bien, un deseo de la naturaleza no puede ser vano, por tanto, es preciso que el bien infinito sea posible, y, por consiguiente, pensamos poder concluir que es necesario que exista. El principio de finalidad interviene aquí, pero la conclusión resulta, como siempre, del principio de causalidad.

a) El *hecho* real del que se parte, no es ya, como en la prueba precedente, lo deseable, el bien objetivo, sino el deseo, *la aspiración subjetiva del querer.* El hombre percibe, de grado en grado, la jerarquía de los bienes; pero nada puede colmarlo, su atracción tiende al infinito.

La realidad de esta aspiración sin límites resulta, según santo Tomás, del análisis metafísico del ser espiritual: éste es llevado a cabo, al principio de la I-II, en lo que se denomina el tratado de la beatitud. ¿Cuál es este bien perfecto al que tiende la naturaleza intelectual? En un primer paso, negativo, santo Tomás aparta todo lo que es incapaz de saciar el deseo humano: riquezas, honores, poder, bienes y placeres del cuerpo, siempre singulares y finitos. Pero el alma que se abre a lo universal y a lo ilimitado, que es infinita en cierto modo, ¿no podría ser su propio fin, hallar en sí misma su suficiencia? En modo alguno; pues, por sí misma, el alma es una realidad potencial, cuyo acto, en cuanto le es inherente, no podría ser el bien perfecto, sino solamente un bien participado y particularizado: *Quodlibet bonum inhaerens ipsi animae est bonum participatum, et per consequens particulatum* (I-II, 2, 7). Positivamente, queda que la beatitud consiste en la posesión de una realidad distinta del alma, que sea el bien en cualquier aspecto *(bonum univer-*

sale). Así como la inteligencia se eleva a la noción de la verdad, reconoce la verdad en todo objeto que juzga, y concibe la inteligibilidad suprema, del mismo modo la voluntad busca el bien a través de todo lo real y tiende hacia una realidad que posea sin límites todo lo que dice razón de bien: *Obiectum voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum: sicut obiectum intellectus est universale verum: ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis, nisi bonum universale* (I-II, 2, 8). Ahora bien, la noción de este bien universal es uno de los aspectos de la idea de Dios. Todo este análisis puede hacerse sin suponer su existencia, a la cual seremos conducidos.

No sin haber ilustrado previamente con muchos testimonios esta conclusión sobre el impulso infinito del querer. Al principio de las *Confesiones*, san Agustín resume así su experiencia dirigiéndose a Dios: *Fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*[54]. Pascal muestra la condición miserable del hombre, a la cual intenta poner remedio por el «divertimiento», pero «el abismo infinito sólo puede ser llenado por un objeto infinito e inmutable, es decir, por Dios mismo»[55]. Según Maurice Blondel, el hombre «tiene la ambición de ser infinitamente»[56]; la acción humana implica una idea de la perfección que no puede igualar: «Este único necesario se mantiene a la entrada y al término de todas las avenidas en que el hombre puede entrar: al final de la ciencia y de la curiosidad del espíritu, al final de la pasión sincera y apagada, al final del sufrimiento y del tedio, al final de la alegría y del agradecimiento, en todas partes, tanto si descendemos en nosotros mismos como si subimos hasta los límites de la especulación metafísica, la misma necesidad renace. Nada de lo que es conocido, poseído, hecho, se basta o se aniquila. Imposible aferrarse a ello, imposible renunciar a ello»[57]. De esta infinitud implicada en el acto del espíritu, es testimonio también Luis Lavelle, en un contexto filosófico que no carece de ambigüedad: «La posibilidad misma de lo finito

---

54. San Agustín, *Confesiones*, I, 1, 1; P.L., 32, 661.
55. Pascal, *Pensées*, ed. Brunschvicg, n.° 425, p. 519.
56. M. Blondel, *L'Action* (1893), p. 354.
57. Ibid., p. 343.

—escribe— supone siempre un más allá en el cual penetran a la vez el pensamiento y el deseo»[58].

Incluso en la negación de Dios, algunos rasgos podrían recordar, desfigurándola, la infinitud del deseo humano. Nietzsche pone en boca de Zaratustra: «Si existiesen dioses, ¿cómo soportaría yo no ser Dios?»[59]. Para J.-P. Sartre, como para Nietzsche, Dios ha muerto, pero «la realidad humana está... perpetuamente atormentada por una totalidad que es sin poderla ser»[60], atormentada por el valor, el «más allá de todas las superaciones»[61]. «Ser hombre es tender a ser Dios», «valor y fin supremo de la trascendencia»[62]. Sin embargo, según Sartre, el deseo del hombre es vano, pues «la idea de Dios es contradictoria... el hombre es una pasión inútil»[63].

Si es difícil valorar de manera precisa testimonios tan diversos, el análisis tomista dado antes sigue siendo la base firme del razonamiento que se inicia aquí. Y este análisis puede entenderse en el plan filosófico; no ha apelado a la revelación del pecado original y de la gracia redentora; no ha descrito el vacío profundamente excavado en una naturaleza caída, ni ha mostrado que el hombre es elevado, por encima de toda exigencia natural, hasta participar de la infinitud de la vida divina. La insuficiencia de lo finito y la atracción de lo ilimitado pueden deducirse, en el plano natural, del estudio filosófico del espíritu, en sus capacidades de conocimiento y amor.

b) A esta afirmación básica, según la cual el deseo humano tiende al infinito, se aplicará el *principio de finalidad*. Más que en su forma general: «Todo agente obra por un fin», se le enuncia aquí particularizándolo: *Naturale desiderium non potest esse inane*. Un deseo natural no puede ser vano: es el signo de una potencia que tiende hacia su acto o su perfección. El ser sería ininteligible si sus tendencias no se dirigieran a fines por lo menos posibles. Pero un deseo natural no es vano, si se orienta a un término posible.

¿Por qué, sin embargo, la palabra «posible»? ¿Por qué no se afirma que las tendencias deben siempre y en todos los casos, alcan-

58. L. Lavelle, *De l'Acte*, p. 234.
59. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. franc. Betz, N.R.F., p. 94.
60. J.P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 134 (versión castellana: *El ser y la nada*).
61. Ibid., p. 137.
62. Ibid., p. 653.
63. Ibid., p. 708.

zar realmente su fin? Sin duda, en esta suposición, el vínculo entre el deseo y su objeto sería una relación necesaria, profundamente inteligible; pero si el bien deseado es sólo posible, puede ser o no ser obtenido, y la relación es contingente, menos inteligible, y sin embargo, verdadera. Un deseo natural sigue siendo inteligible aun cuando no pueda realizarse sino en ciertas condiciones. Ahora bien, estas condiciones pueden depender sea de la contingencia de la naturaleza, sea de la de los actos libres.

Un deseo no es vano, si tiene como condición el juego favorable de las contingencias naturales: el animal desea su alimento; esta tendencia tiene su razón de ser para la conservación de las especies; se satisface, pero no siempre ni en todos los casos. Un deseo es inteligible, incluso si su término depende de la actividad humana: el hombre tiende a la felicidad; su naturaleza exige que esta felicidad sea real si ha querido conseguirla, pero puede rehusar su libre esfuerzo y equivocar su destino. Veamos un tercer caso: no puede decirse que un deseo sea vano, si su término no depende ya de la libertad de aquel que desea, sino de libertad más alta, capaz de hacerle un don gratuito, no exigido en absoluto: un deseo natural puede señalar solamente el lugar de un don posible.

Por tanto, hay que limitarse al enunciado precedente: un deseo natural tiende a un fin por lo menos *posible*.

c) ¿Qué podemos concluir respecto de nuestra aspiración a un bien sin límites? Directamente, que es *posible* que semejante bien sea aprehendido por nosotros. Pero hay que profundizar el contenido de esta posibilidad; como se inscribe en la realidad humana existente, nos conducirá a un Bien realmente existente: he aquí por qué camino, en el cual interviene el principio de causalidad.

El hombre puede alcanzar el bien ilimitado; pero ¿de qué manera?, ¿por sí mismo o por otro? Evidentemente, no puede conseguirlo por sí mismo. Ninguna potencia podría pasar por sí misma al acto, y no hay, en la esencia del hombre, algo que pueda hacer surgir en él, como espontáneamente, el bien que sería su beatitud: un bien sin límites —lo hemos dicho ya— no puede ser concebido como una realidad inherente al alma: el hombre no puede bastarse. El principio de causalidad exige, pues, que pueda entrar en pose-

sión del bien perfecto por medio de otro que sea este mismo bien perfecto; la existencia de tal bien, que es Dios, se desprende así al final del razonamiento.

N.B. EL DESEO NATURAL DE LA VISIÓN BEATÍFICA

Siendo los valores espirituales los más altos, la posesión del bien perfecto se llevará a cabo por un acto de conocimiento acompañado de amor. Pero sólo la inteligencia divina tiene naturalmente conocimiento del mismo ser subsistente[64]: la visión de Dios supera las fuerzas y las exigencias de toda naturaleza creada o creable. El bien perfecto, «capaz de apaciguar enteramente el deseo» (I-II, 2, 8), sólo puede ser captado por una liberalidad sobrenatural, por un don gratuito hecho a la criatura.

No obstante, santo Tomás reconoce en ésta un deseo natural de la visión sobrenatural. «El hombre —escribe— tiene el deseo natural, cuando ve un efecto, de conocer su causa... Por tanto, si la inteligencia de la criatura racional no puede alcanzar la causa suprema de las cosas, permanecerá inútil en ella el deseo de la naturaleza»[65]. Hay que tener en cuenta aquí que el deseo en cuestión prueba solamente la *posibilidad* de la visión beatífica; el cumplimiento de tal aspiración depende, como condición, de un don libre y gratuito de Dios. Pero este deseo muestra que hay en nosotros un jalón del edificio sobrenatural —una potencia pasiva, capaz de prestarse o de «obedecer» a la acción elevadora de Dios—, una potencia llamada «obediencial»; únicamente la fe nos da la seguridad de que Dios se digna actuarla por la gracia y la gloria.

---

64. «Cognoscere ipsum esse subsistens est connaturale soli intellectui divino» (I, 12, 4).

65. «Inest... homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum... Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae» (I, 12, 1; cf. *C.G.* 3, 51 y 57).

E. *QUINTA VIA*

PRUEBA POR LA FINALIDAD, O POR EL ORDEN DEL MUNDO, O POR EL GOBIERNO DEL MUNDO

El bien, cuyos grados acaban de conducirnos a Dios, es también el *fin* hacia el cual tienden los seres; da lugar a una nueva prueba.

En el universo, la finalidad está tan extendida como el obrar y el movimiento que este universo produce. No hay movimiento que no implique una orientación, una dirección hacia un fin determinado; sin la atracción que ejercen los fines jerarquizados, todo movimiento cesaría. La causa final es la causa de las causas; sin ella, la causa eficiente carecería de razón para producir su efecto. La presente prueba va a descubrir la finalidad en el mundo y a partir de ella llegar a la conclusión de la existencia de Dios.

Se denomina a este argumento prueba por el *orden del mundo*. Hay un orden —es decir, una relación de prioridad y de posterioridad (II-II, 26, 1)— entre los fines perseguidos y los actos que tienden hacia ellos: los fines son primeros en la intención, últimos en la ejecución[66]. Se habla también de prueba por el gobierno del mundo, siendo el gobierno la ejecución de un orden de finalidad, una disposición de seres y de actividades en vista de un fin que alcanzar.

Desde los griegos, el argumento es clásico en filosofía. Para Anaxágoras (500-428), el espíritu lo ha ordenado todo: Νοῦς πάντα διεκόσμησε. Sócrates, Platón, Aristóteles, los estoicos, son partidarios de las causas finales a las cuales se oponen Demócrito y los epicúreos. La edad media establece firmemente la prueba; será discutida por las escuelas cartesiana y kantiana. En nuestros días el problema de la finalidad sigue siendo muy estudiado; se ilustra con datos científicos cada vez más numerosos y precisos.

He aquí cómo santo Tomás presenta el argumento, en un texto de gran densidad:

---

66. «Finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis» (I-II, 1, 1 ad 1).

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum[67].

Primeramente, se afirma un hecho y su interpretación lo enmarca: hay en la naturaleza una *constancia* en la búsqueda del *bien*, que es el signo de una finalidad intencional y de una inteligencia directriz:

Videmus enim quod aliqua quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem: quod apparet ex hoc quod semper aut frequentius eodem modo operantur, et consequuntur id quod est optimum; unde patet quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem[68].

Sigue la aplicación del principio de causalidad: lo que no existe por si existe por otro. En este caso, un ser desprovisto de inteligencia, que no tiene en sí la razón de ser del orden que implica, la tiene necesariamente en otro, es decir, en una inteligencia que lo dirige desde fuera:

Ea autem quae non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente et intelligente, sicut sagitta a sagittante[69].

La conclusión sale por sí misma: una inteligencia conduce a la naturaleza a su fin:

Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem: et hoc dicimus Deum[70].

1. *El hecho y su interpretación por una finalidad intencional y una inteligencia directriz.*

Este punto de partida se afirmará en dos momentos sucesivos.

Primero, se presentarán los hechos de experiencia y se interpretarán como signos de tendencia, de *finalidad*, de «intención» *(in-*

---

67. «La quinta vía se remonta a Dios por el gobierno de las cosas.»

68. «Vemos que las cosas privadas de conocimiento, como los cuerpos naturales, obran en vista de un fin, lo cual se nos manifiesta porque siempre, o las más de las veces, obran de la misma manera, de modo que realizan lo mejor: de donde vemos que no es por casualidad, sino en virtud de una tendencia determinada por lo que consiguen su fin.»

69. «Ahora bien, lo que está privado de conocimiento no puede tender a un fin si no es dirigido por un ser cognoscente e inteligente, como la flecha por el arquero.»

70. «Por tanto, hay un ser inteligente, por el cual todas las cosas naturales son orientadas hacia su fin, y a este ser lo llamamos Dios.»

tendere), en el sentido más general del término, sin *recurrir* aún a la influencia del espíritu. Habrá que responder aquí a la objeción del *desorden*.

Después se mostrará que no hay finalidad o intención sin una *inteligencia* directriz, y contestaremos a las objeciones según las cuales la *casualidad* o la *necesidad* bastarían para explicar el orden.

a) El hecho de experiencia afirmado aquí es la *constancia* que presentan las actividades naturales en la *búsqueda del bien:* este hecho es el signo de una *finalidad intencional.*

Para hacer el argumento inmediatamente decisivo, santo Tomás se limita a los seres que no tienen conocimiento, directamente a los minerales y plantas. Es posible extender la prueba al animal: aunque puede aprehender un objeto que es un fin para su actividad, no conoce la «razón» de fin (I-II, 1, 2). El hombre mismo podría ofrecer materia al argumento, pues, en gran medida, el orden que implica o en el cual se inserta es independiente de su inteligencia; sólo conoce una parte de este orden, y contribuye a él en pequeñísima parte. Para abreviar, santo Tomás se limita a los seres que no tienen conocimiento.

El hecho observado se precisa con dos observaciones, en las que resalta la idea de una finalidad.

Primeramente, hay *constancia* de los encadenamientos naturales, es decir, *legalidad* o *determinismo* de la naturaleza. «Los cuerpos naturales obran siempre —o casi siempre— de la misma manera»: la piedra cae siempre y la planta da siempre la misma flor. Veremos, dentro de un instante, que la expresión «casi siempre» no atenúa en modo alguno el rigor de las leyes físicas. Santo Tomás observa con mucha profundidad que la legalidad es el signo de la finalidad. La fijeza de las leyes implica la tendencia constante de tal antecedente hacia tal consiguiente, la evolución de un sistema en una naturaleza a producir tal efecto y no otro. Y este efecto constante tiene el carácter de fin: *Omne agens tendit ad aliquem determinatum effectum, quod dicitur finis eius* (*C.G.* 3, 2). Sin finalidad no habría determinación fija del objeto; es más, no habría ningún efecto producido y cesaría todo movimiento: «El agente no mueve sino en razón de su tendencia hacia el fin; pues si un agente no es-

tuviera determinado a un efecto, no realizaría más esto que aquello; para que produzca un efecto determinado es, pues, necesario que él mismo esté determinado a algo fijo que tiene el carácter de fin» (I-II, 1, 2). Éste es el primer aspecto, elemental, de la finalidad universal.

Pero una segunda observación se encadena con la precedente: las actividades naturales *realizan el bien* del ser o del conjunto en el cual se ejercen. Sin duda la finalidad fundamental que acabamos de ver a partir de la legalidad natural implica ya la noción de bien: todo fin es un bien que atrae. Pero santo Tomás, de una manera más urgente, pide a la experiencia ver el bien realizado. Es aquí cuando el conocimiento común, y mejor aún la ciencia, presentan un testimonio muy extenso.

¿Qué es el bien? El bien es el ser y es la unidad. El bien, para un ser vivo — puesto que la finalidad se manifiesta más en el terreno biológico —, consiste en conservar su ser y en asegurar la perpetuidad de su especie; consiste en perfeccionar su unidad, al desarrollarse, en un organismo enriquecido, y luego defenderla contra las fuerzas de la disociación; consiste en representar su papel en una evolución de conjunto donde se afirmarán unidades cada vez más elevadas que llevan en si y dominan una complejidad de elementos sin cesar acrecentada, para una mejor independencia.

En este sentido la finalidad sobresale en el mundo viviente. Se distinguen a veces dos formas de la misma: finalidad interna y finalidad externa, según que las actividades consideradas se ordenen al bien del ser en que se ejercen, o al de otros individuos.

La finalidad *interna* es tan manifiesta que se podrá definir la vida como una actividad inmanente cuyo término es el ser vivo mismo. En una complejidad que agotan los investigadores, las acciones de los elementos producen el crecimiento del organismo, lo conservan por una regulación adaptadora de todos los instantes y aseguran la perpetuidad de su especie. Esta realización constante del bien del ser es un hecho indiscutible: pero no hay «finalidad de hecho»[71] que no sea a la vez finalidad intencional; en efecto, la prodigiosa diversidad de las acciones internas del ser vivo no puede

71. L. CUÉNOT, *Invention et finalité en biologie*, p. 40.

reducirse a un resultado único sin que exista una razón de ser de esta unidad, inscrita en estas actividades mismas; éstas tienen tendencias, una *in-tentio* que más adelante tendremos que interpretar.

¿Hay también finalidad *externa*, dicho de otro modo, realización constante, por ciertos seres, del bien de grupos más amplios, lo cual revelaría en ellos una intencionalidad natural? Hay que proceder con prudencia. Sin embargo, si se estudia el estado presente de la biosfera o más aún su historia, la idea de que en ella obran tendencias queda claramente sugerida. En la unidad del cosmos actual, la vida no se mantiene sino por el concurso de las especies más diversas: así las bacterias, las plantas y los animales aseguran los ciclos regulares del carbono y del nitrógeno. Además, si de hecho la evolución ha creado los organismos más complejos y más independientes de las servidumbres del medio, se puede presumir que, en cada uno de los seres vivos de la inmensa serie, hay una intención de gran alcance; no solamente el individuo se conserva y asegura su descendencia inmediata: sino que tiende a formas superiores.

La objeción del desorden. Sin embargo, a los hechos indicados se les oponen los desórdenes naturales. En realidad, la objeción no se refiere a fallos en la legalidad universal, sino en la realización del bien de los seres vivos.

Hay que subrayar que los objetantes admiten el determinismo, sin el cual no habría ciencia, y que, para ellos, la realidad no tiene ninguna fisura. Incluso el «indeterminismo» cuántico, si tuviera que ser conservado, supondría leyes muy exactas de probabilidad. Por otra parte, el texto de santo Tomás no introduce ninguna reserva sobre la legalidad universal: aunque diga que los cuerpos obran siempre, o «casi siempre», de la misma manera, es sólo para dejar un lugar para las interferencias fortuitas de series causales, cada una de las cuales está determinada por leyes rigurosas, pero cuyo encuentro produce un efecto excepcional: por ejemplo, los monstruos en biología. Pero aceptar la legalidad es admitir un orden, una finalidad básica, de la que habrá que dar cuenta.

La objeción se desarrolla desde el segundo punto de vista: las actividades naturales no realizan siempre el bien de los seres, sólo

lo realizan «las más de las veces», como reconoce santo Tomás. La vida, tanto en su estado actual como en su historia, es la sede de la casualidad y del mal. Acabamos de recordar las monstruosidades individuales; también las disposiciones nocivas, la especialización excesiva, el desarrollo exagerado de algunos órganos, han llevado a la extinción de determinadas estructuras; las luchas entre las especies y las catástrofes producidas, en el transcurso del tiempo, por los movimientos geológicos y las modificaciones del medio ambiente: ¿no denuncian estos hechos una carencia de finalidad? No una carencia total, sino la limitación de un orden que no deja de ser real y que hay que explicar. Sólo se puede hablar de desorden por referencia a un orden; sólo hay sombra en la pizarra por oposición a zonas de luz; no se le culpa a un arquitecto el no saber curar, sino a un médico, al cual se le cree capaz de procurar la salud *(C.G.* 3, 2): denunciar un desorden de la naturaleza, es admitir en ella un orden, pero limitado. El orden se explicará por la continuación de la prueba. En cuanto a los límites del orden, podemos dar cuenta de ellos situando los individuos en el espacio, en medio del hormigueo de los seres, y en el tiempo, como jalones de las etapas de una historia inmensa. Entonces la finalidad y el mal pueden ser integrados en un orden de finalidad. La casualidad supone un orden elemental y ocupa un lugar en un orden superior. En efecto, ¿qué es el acontecimiento fortuito? Supone dos series de movimientos, ambas intencionales, pero cuyo encuentro, a su nivel, no lo es. Decimos, a su nivel; pues en un nivel superior, el encuentro casual tiene un sentido, por débil que sea. La vida proyecta sus series de causas, orientadas hacia el bien; accidentalmente, éstas entrechocan, de aquí las estructuras inacabadas, las formas sin porvenir, las especies vencidas; no obstante, todas estas recaídas son reasumidas en los ciclos vitales, ocupan un lugar en el equilibrio de la biosfera. El mal de un grupo se convierte en el bien del otro. El orden biológico tiene sus caracteres propios; cualesquiera que sean sus límites, existe y debe ser explicado.

b) Ahora bien, *un orden intencional supone la acción de una inteligencia.* Si hay realización constante de un bien, por tanto, si hay un fin perseguido, debe ser obra de un espíritu.

En efecto, sea tal antecedente orientado hacia tal consiguiente, que es el fin hacia el cual tiende; este fin no puede obrar sobre el antecedente por ser físico, puesto que no existe aún; sólo puede ser formalmente presente a una inteligencia que trasciende el tiempo, y en la cual posee un ser intencional. Únicamente el espíritu conoce el fin como tal y dispone las actividades capaces de realizarlo. El animal puede reunir en un mismo instante varios datos concretos, y hacer la serie de gestos que le dan la posesión de su presa: nada muestra que pueda abstraer el fin, como tal, del instante de la duración en que se realiza y de los dispositivos espaciales que la producen. Únicamente el espíritu se separa de lo concreto, sólo él puede concebir un fin sin condición temporal, como sin estar vinculado de hecho a un medio determinado; es capaz de prever una serie indefinida de medios diferentes para alcanzar un mismo fin. La relación de los medios al fin es de orden inteligible; si está fundada en la realidad, debe depender del espíritu. La intencionalidad que ha sido reconocida en los seres, por la constancia de su desarrollo y el bien que éste realiza, es por tanto sólo secundaria: es el signo de una inteligencia de la que deriva.

Las objeciones de la casualidad y de la necesidad. Se discute este recurso al espíritu para dar cuenta del orden natural y se ve en éste un efecto de la casualidad o de la necesidad.

Puede parecer paradójico que la *casualidad*, hace un instante signo de desorden, se tome ahora por razón de ser del orden. Pero la objeción se apoya sobre el hecho indiscutible y muy extendido de los fenómenos estadísticos: dado un gas contenido en un recipiente, la casualidad de los trayectos de las moléculas realiza sobre la pared una presión que es la misma en todos los puntos, el orden procede de lo fortuito. Sin duda, pero este orden implica que cada elemento de la multitud sea sometido a leyes muy precisas; pues es imposible que de la pura irracionalidad proceda un fenómeno racional. Así pues, si los fenómenos son sujeto de una legalidad, tienen también su propia finalidad, y dependen de una inteligencia.

Tampoco es posible eliminar al espíritu por una llamada a la *necesidad* inscrita en los elementos materiales. La objeción podría formularse del modo siguiente: la constancia de los fenómenos na-

turales no requiere una inteligencia ordenadora, sino solamente leyes rigurosas. No hay duda de que cada fenómeno tiene su explicación «mecánica» o por las causas eficientes necesarias: en un vegetal podemos analizar los procesos del desarrollo de la flor. Pero no se puede dar cuenta, al nivel filosófico, del «bien» constantemente realizado en el ser vivo, si no es por una «intención» inscrita en las causas necesarias. La explicación por las causas eficientes y la explicación por las causas finales no se excluyen, sino que se completan la una a la otra. Ahora bien, toda finalidad depende de un espíritu.

2. *El principio de causalidad.*

El *principio de causalidad* exige entonces que el orden inscrito en un ser no provisto de inteligencia sea referido a un espíritu del que depende. La planta, por ejemplo, no tiene en sí la razón de ser del orden inteligible que se manifiesta en ella; la tiene, pues, en otro, en una inteligencia que la ordena.

3. *Conclusión: La inteligencia ordenadora y creadora.*

¿Hemos llegado a Dios? Hay que precisar más todavía. Podría aceptarse que inteligencias finitas —y múltiples— interviniesen en la ordenación del universo, del mismo modo que el espíritu del hombre aporta a la naturaleza que cultiva y organiza, un orden nuevo; pero puede demostrarse que hay que situar necesariamente, por encima de la naturaleza y del mundo de los espíritus, una inteligencia suprema que *existe por sí misma* y que por consiguiente es *única*. He aquí dos razones a las que se puede añadir una observación que confirma la unicidad divina.

Primeramente, una inteligencia ordenadora existe o por sí misma o por otro; si existe por otro, recibe de éste el poder de producir el orden, es ordenada por él a este efecto; este otro ser del que depende es también una inteligencia ordenadora. Y como no podemos remontarnos al infinito, hay que llegar a un espíritu que existe por sí mismo, a un ser por sí, necesariamente único, causa de todo espíritu y de toda criatura.

En segundo lugar, se observa lo siguiente: la inteligencia tiene

que haber producido todo el orden que hay en los seres, debe dar cuenta de toda la finalidad inscrita en lo último de la realidad. Ahora bien, es imposible que el espíritu haya ordenado una materia preexistente que no dependería al principio de ninguna inteligencia; semejante materia tendría ya potencialidades, una aptitud para recibir una disposición ulterior, una ordenación al acto, una intencionalidad, que serían signo de una influençia del espíritu. Luego, hay una inteligencia ordenadora que ha realizado un orden, aunque sin materia preexistente; por tanto, hay que llamarla *inteligencia creadora*, pues producir sin materia es hacer de la nada o crear. Pero el poder de crear sólo pertenece al Dios único, el ser que existe por sí mismo.

Finalmente, la unicidad del autor del mundo conocido por nosotros está sugerida por la unidad de este mismo mundo. Hay una mutua relación entre los seres: la materia ofrece a la vida sus actividades elementales, la vida biológica es para nosotros, en el presente, condición de la vida espiritual, etc. Un pensamiento supremo ha tenido que presidir esta armonía.

La inteligencia por sí misma, descubierta al término de la quinta vía, se confunde con el bien supremo; es su propio fin. Y puesto que todo fin perseguido por un ser creado es participación del fin absoluto —todo bien finito deriva del bien perfecto—, nada tiende a un efecto sin dirigirse implícitamente al fin último. Por tanto, Dios orienta las actividades del mundo hacia sí, por su providencia y su gobierno; el movimiento universal viene de Dios y es un amplio retorno hacia Él.

¿Dónde se inscribe esta finalidad en el hombre? Por una parte, en los mecanismos corporales y psíquicos que su espíritu no ha creado y, por otra parte, en la voluntad espiritual que su inteligencia ilumina, pero cuyo orden a la beatitud depende también del Creador. Dios ha dado al querer del hombre una orientación necesaria hacia el bien universal e infinito, y por consiguiente, un libre albedrío que le hace, en sus opciones, independiente de lo finito. Es ésta otra señal del espíritu ordenador, y es también la más elevada, pues sólo la inteligencia sabe que vuelve a Dios.

Ésa es la perspectiva en que se situarán los argumentos del orden moral.

III. LOS ARGUMENTOS FUNDADOS EN EL ORDEN MORAL

El orden moral es la relación de la voluntad a su fin último. Intervienen dos nociones que significan en la realidad humana cierto absoluto, el cual puede ser puesto en relación con el absoluto de Dios[72].

El hombre reconoce en sí la *obligación* moral: la voluntad tiene el deber de tender a su fin último; esta obligación se expresa, pues, en términos absolutos: «Debes», y no de modo condicional: «Si quieres ser feliz, haz el bien.»

La exigencia de una *sanción* justa es también un absoluto: no podemos aceptar que nuestro destino esté, finalmente, entregado a las contingencias naturales o a una voluntad exterior arbitraria; cualesquiera que sean las condiciones en que se realiza su vida, el hombre que cumple el deber debe alcanzar la felicidad.

El razonamiento tiende aquí a mostrar que estas dos afirmaciones: «el hombre está obligado», «una sanción es exigida», implican la existencia de Dios, fundamento de la obligación y garantía de la sanción.

Ambos argumentos se desarrollarán en dos etapas: una afirmación espontánea, una justificación reflexiva. Afirmamos espontáneamente que el deber obliga sin condición y que la dignidad humana requiere una justa retribución; un instinto secreto, un impulso espiritual nos advierten de la grandeza de la vida moral en estos puntos. Pero si intentamos profundizar en lo que implican estas afirmaciones, descubriremos que suponen la existencia de Dios. Dios existe, y solamente entonces podremos justificar de manera reflexiva lo que afirmábamos del instinto: el hombre tiene el deber y la posibilidad de obtener su felicidad.

---

72. En sentido etimológico, «absoluto», de *ab-solvere*, significa lo que está desligado, separado de alguna cosa; siguiendo el contexto, el término indica la supresión de una condición, de un límite, de una dependencia, etc. En este sentido, las «verdades eternas» son absolutas, independientes del espacio y el tiempo; el bien perfecto es un absoluto, porque carece de todo límite; la obligación es absoluta, es decir, sin condición, etc. Sólo Dios es absoluto en todos los aspectos.

En resumen, el argumento intenta establecer un vínculo lógico riguroso entre la obligación incondicional y la justa sanción, por una parte, y la existencia de Dios, por otra. Pero para cualquiera que no quisiera reconocer lo absoluto de la vida moral, el argumento no podría llegar a la conclusión de la existencia de un Espíritu supremo. Inversamente, ¿qué sucedería a quien rechazase la existencia de Dios? Aunque de hecho, en este caso, podría subsistir una cierta vida moral y justificarse parcialmente por un sentido imperfecto de la dignidad humana y de la jerarquía de los valores, quedaría privada de su plena justificación, la existencia del bien, valor supremo, que obliga y recompensa: fuera de esta afirmación, no puede haber certeza rigurosamente firme sobre lo absoluto del deber y la exigencia incondicional de la sanción.

Por tanto, los argumentos morales, en rigor, no bastan. Las pruebas cosmológicas partían de hechos de experiencia cuya evidencia no había que justificar: aquí, el valor de las afirmaciones iniciales depende de una justificación ulterior.

¿Significa esto que dichos argumentos no sean válidos? En absoluto, tienen un interés práctico y teórico. Prácticamente pueden despertar una conciencia recta a buscar el fundamento último de la vida moral. Teóricamente, se integran en un conjunto coherente, cuyas grandes líneas podrían dibujarse de la siguiente manera: Dios, bien ilimitado, produce el retorno a sí de toda la creación, de la cual es el fin supremo; orienta a la criatura inteligente no ya por el juego de las leyes físicas, sino por una relación de distinta naturaleza, propia del libre albedrío, que es la ley moral. Porque es el bien el valor supremo, obliga a la voluntad a tender hacia él. Observando la regla del bien, el hombre alcanzará la felicidad. De este modo, el orden moral está rigurosamente vinculado a la existencia de Dios, como lo muestran las explicaciones que siguen.

A. *LA OBLIGACIÓN MORAL*

Espontáneamente el hombre afirma: «Debo hacer el bien y evitar el mal.» Se siente obligado, y no solamente de una manera condicional —si quiere obtener la felicidad o ser digno de sí mis-

mo —, sino de manera absoluta. La ley moral no es para él una simple regla de éxito espiritual, como la técnica de la ascensión a una montaña, de una carrera a la cual no estaría obligado; se le diría, en este caso, que si quiere llegar a la cumbre tiene que coger tal camino. En la vida moral, tenemos el deber de ponernos en marcha y seguir el buen camino. No es ya una simple regla de acción, un simple medio de conservar el honor o de desarrollarse como persona; existe la obligación propiamente dicha: *Dicitur lex a ligando, quia obligat ad agendum* (I-II, 90, 1).

El valor de esta afirmación espontánea puede ser reforzado apelando al consentimiento común de los hombres respecto a ella: la idea del deber tiene tal fuerza sobre el conjunto de la humanidad que la ilusión es, en este caso, muy poco probable; si el hombre, dotado de espíritu, capaz de reflexionar sobre todo el campo del ser para situar en él su propio destino, se engañase invenciblemente al afirmar la obligación, su error se reflejaría en cierto modo sobre la interpretación del todo, y no sólo sobre una verdad secundaria, sin relación directa con la consecución del fin, como por ejemplo en la ilusión geocéntrica [73]; entonces se podría sospechar que existe en él una tendencia natural que no se referiría a un bien, sino al mal del error, y por consiguiente parecería inexplicable. No obstante, esta observación no es demostrativa, vistas las degradaciones y los defectos que han afectado la idea de obligación: incluso en Aristóteles es incierta. Por otra parte, poco importa para la intención de este argumento: solamente quiere establecer que si se admite el carácter absoluto de la obligación, hay que aceptar también la existencia de Dios. ¿Por qué?

Brevemente, veamos las etapas del razonamiento: una obligación absoluta sólo puede provenir de la relación de la voluntad a un bien absoluto — relación que no proviene de la libertad del hombre, sino que es en él necesidad natural —, y que, por tanto, se funda en el autor de su naturaleza.

1. *Una obligación absoluta, sin condición, implica la relación de la voluntad a un bien absoluto, infinito, sin límite.* Para compren-

73. Espontáneamente y durante milenios, el hombre ha considerado a la tierra como centro del mundo sideral.

derlo, podemos referirnos, siguiendo a R. Le Senne, al «caso del sacrificio moral de la vida: realiza la circunstancia en la que el valor de la existencia, que no es negado por el que se sacrifica, puesto que no habría sacrificio si no la apreciase, es subordinado al sevicio del valor absoluto, cuya infinitud es precisa para fundar la obligación absoluta»[74]. El deber puede mandar que se renuncie a «cualquier bien finito, por grande que sea».

«Así pues, si es la conciencia la que debe ser juez de nuestra conducta, es que tiende a un valor superior al de cualquier bien empírico que podamos proponernos: como tal el valor debe envolver al infinito y porque toma su autoridad de lo infinito la obligación manda absolutamente a la conciencia»[75]. El más pequeño objeto de deber queda como engrandecido hasta lo absoluto, penetrado de valor sin medida; la elección que entonces se hace, por humilde que sea la materia, expresa la preferencia dada a un bien supremo al que se coloca por encima de todo. De momento no precisamos si este bien es un ser real o solamente una intención subjetiva de la conciencia moral. Tenemos que dar un paso más.

2. Señalemos primeramente, que *esta relación con el bien absoluto no proviene de la libre elección del hombre, individual o social, sino de una necesidad natural.* No decimos que el hombre realiza necesariamente el bien moral, sino que, si se desvía, la obligación permanece y pertenece necesariamente a la naturaleza humana. No podemos suponer que la obligación proviene de una libre elección, hecha por el individuo o la sociedad. Imposible que el individuo se obligue libremente a sí mismo; de la libertad no proviene la necesidad; una libertad, cuyo objeto es la elección entre bienes finitos, no podría imponer absolutamente la consecución de un bien infinito. En cuanto a la sociedad, si bien puede formular leyes positivas que obligan en conciencia, no les confiere ella misma su carácter obligatorio: éste no proviene ni del legislador, ni de un querer colectivo difuso, procede de la estructura necesaria de la sociedad humana. El orden al bien moral, por tanto, es en el hombre una necesidad natural.

74. R. le Senne, *Introduction à la philosophie*, p. 368.
75. R. le Senne, *Introduction à la philosophie*, p. 334-335.

3. Ahora bien, *esta necesidad natural proviene del Creador de nuestra naturaleza.* Hay que recordar aquí la quinta vía. Nos ha conducido a un espíritu creador, bien en sí, autor de todo orden, y especialmente de la relación de nuestro querer al absoluto implicado en toda obligación. Es él mismo este absoluto, y no es puramente ideal. Este Dios ama necesariamente su bondad sin límites, y si crea espíritus, imágenes de su esencia, no puede dejar de orientarlas hacia sí; necesariamente las obliga a tender hacia el bien infinito que es él por naturaleza.

El plan que desde toda la eternidad concibe respecto a ellos y que se llama la ley eterna o la razón eterna, es participado por la criatura y se convierte en ésta en la ley natural, cuyo primer precepto es hacer el bien y evitar el mal: *Lex naturalis nihil aliud est, quam participatio legis aeternae in rationali creatura* (I-II, 91, 2).

Por tanto, estamos obligados al bien porque Dios, ser por sí mismo, existe absolutamente —que no tiene límites ni en su ser ni en su bondad—, porque ama necesariamente el bien que Él mismo es por esencia —porque esta necesidad suprema se refleja en el orden necesario de toda naturaleza creada—, porque quiere este orden de las personas finitas a la infinitud de su ser. La obligación tiene su fundamento próximo en el orden de la naturaleza humana y su fundamento último en el espíritu ordenador.

Todo cumplimiento de la ley es, por consiguiente, un homenaje al Dios personal, bien ilimitado y legislador supremo.

De este modo, la obligación queda justificada por su contexto metafísico. Pensar, como Kant, que la ley moral se impone sin referencia a un bien distinto de la misma moralidad, es renunciar a justificarla. La grandeza de la vida moral le viene de Dios, su fin último.

B. *LA SANCIÓN MORAL*

Un nuevo absoluto del orden moral puede relacionarse con la existencia del absoluto divino.

También aquí partimos de una afirmación espontánea: una sanción justa es exigida absolutamente, el hombre que cumple su deber debe alcanzar la felicidad.

Esta observación puede ser reforzada por dos observaciones. La primera, que debe ser matizada como anteriormente, apela al consentimiento de los hombres: una ilusión invencible del espíritu acerca de su propio destino sería ininteligible. La segunda resulta de una reflexión sobre la naturaleza del ser espiritual. El principio de finalidad expresa que un deseo natural no puede ser vano; ahora bien, el hombre desea necesariamente la felicidad, por tanto ésta es, cuando menos, posible. ¿Pero, puede añadirse que la felicidad de todo hombre recto será realizada de hecho? Sí, sin duda; porque si ocurre que un deseo natural no alcance su objeto, es, como hemos explicado, por alguna contingencia: contingencia de la naturaleza material, libertad del sujeto que desea, o libertad de otro del cual depende. Suponemos aquí un hombre que cumple el deber: no es, pues, su libertad la que desfallece. Pero es imposible que sea privado de la libertad por el juego fortuito de la naturaleza o la disposición de una libertad exterior a la suya. Pues el hombre es espíritu, capaz de juzgar en todo el campo del ser; en este sentido, no puede ser reducido ni a una parte del todo de la naturaleza, ni a un momento pasajero de la historia humana, pues su pensamiento domina esta naturaleza y esta historia. Mientras que el ser sin razón puede ser sacrificado al todo del universo —*partes propter totum* (*C.G.* 3, 112)—, el espíritu no debe ser privado de su fin ni por las fuerzas cósmicas, ni por el movimiento de las sociedades; hay tal afinidad con el todo[76] que, si fracasa, es en cierto sentido el todo mismo el que está privado de razón de ser: la naturaleza y los espíritus han obrado en vano.

Si la sanción es exigida, ¿cómo puede ser garantizada? Podemos suponer, al nivel del ser espiritual, un orden que lo conduzca a su fin; pero como demuestra la quinta vía, este orden depende de un espíritu supremo. Es éste quien funda el orden necesario de los espíritus hacia su bien; sólo él, autor del todo, domina los encuentros fortuitos en los cuales el hombre podría parecer el juguete de la naturaleza y de la historia: para él no existe el azar. Sólo él, en virtud de las perfecciones conocidas por la cuarta vía,

---

76. «Naturae intellectuales maiorem habent affinitatem ad totum quam aliae naturae; nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectu» (*C.G.* 3, 112).

puede garantizar que la sanción será efectiva: infinitamente sabio, puede prever, a través de los cambios del mundo, la suerte de los seres dotados de razón, siendo omnipotente es capaz de protegerlos, y siendo infinitamente justo, dará al hombre honrado una felicidad proporcionada.

La teología sobrenatural nos enseña en qué consiste la sanción de una vida justa: la posesión de la beatitud, la contemplación de su esencia, de lo que la filosofía sólo podía entrever la posibilidad.

EXCURSUS

LA CRÍTICA KANTIANA DE LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS Y LA «FE MORAL» KANTIANA

En sus dos aspectos —crítica de las pruebas clásicas y posición de una «fe moral» en Dios— el pensamiento de Kant ha ejercido una gran influencia. Jules Lagneau (1851-1894), que discute esta influencia, declara, no obstante: «Lo que Kant ha descubierto y afirmado sigue siendo verdad». «el acto moral... es para nosotros la única puerta abierta sobre el mundo divino»[77]. En nuestros días, Karl Jaspers recuerda la refutación kantiana de las pruebas[78] y se pronuncia por una «fe filosófica», en la que se reconoce la corriente salida de Kierkegaard.

Los dos aspectos del sistema kantiano están expuestos en las célebres *Críticas*.

1. «Crítica de la razón pura» (1781): Imposibilidad de una ciencia de Dios

Para el idealismo kantiano las formas del pensamiento sólo convienen a la experiencia posible. Sin embargo, la razón, ávida

77. Jules Lagneau, *Célèbres Leçons et Fragments*, p. 241.
78. K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p. 51; *La Foi philosophique*, p. 45.

de unidad, afirma conceptos que escapan a la experiencia: el de sujeto pensante, el del mundo como conjunto de todos los fenómenos, finalmente el concepto de ser supremo, «ideal de la razón pura». Pero los razonamientos que de ello tratan sólo pueden ser sofísticos, y Kant se esfuerza en mostrarlo detalladamente.

Distingue tres pruebas de la existencia de Dios: la prueba ontológica, la prueba cosmológica o por la contingencia (puede pensarse aquí en la tercera vía o, más ampliamente, en las cuatro primeras); la prueba físico-teológica, que piensa deducir la existencia de Dios del orden de la naturaleza: es la quinta vía. Ahora bien, Kant declara que estos argumentos dependen los unos de los otros: la prueba físico-teológica supone la prueba cosmológica, la cual implica la prueba ontológica; siendo ésta imposible, todo el edificio se viene abajo.

Ya hemos explicado por qué la prueba *ontológica* no resulta demostrativa: el argumento implica un paso del orden ideal al orden real; del juicio ideal por el cual identificamos la perfección con la existencia necesaria, no podemos pasar al juicio existencial: el ser necesario existe. «Ningún hombre —escribe Kant— podría, por simples ideas, hacerse más rico en conocimientos» [79]. Pero, a través de esta crítica, aparece un idealismo radical. En verdad, lo que Kant declara imposible, es el paso de la representación inteligible al ser, a la profundidad secreta del *noumeno:* la inteligencia no puede salir del campo de la experiencia o de los «fenómenos»: «Nuestra conciencia de toda existencia (tanto si proviene inmediatamente de la percepción, como de razonamientos que vinculan alguna cosa con la percepción) pertenece entera y absolutamente a la unidad de la experiencia»; desde este momento, «si una existencia fuera de este campo no puede, en verdad, ser declarada absolutamente imposible, es, sin embargo, una suposición que no podemos justificar de ningún modo» [80]. No hay aquí

79. E. KANT, *Critique de la raison pure*, Alcan, París 1905, p. 497. ¿Cómo interpretar la frase por la cual Kant ilustra su refutación del argumento ontológico: «Cien talers reales no contienen nada más que cien talers posibles (ibid., p. 495)? Es verdadera desde el punto de vista de la esencia: que la existencia sea ejercida o simplemente significada, la noción aprehendida es esencialmente la misma. Pero la existencia en ejercicio es mucho más para el espíritu que la no-existencia de lo simplemente posible (cf. J. MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, p. 428).

80. E. KANT, *Critique de la raison pure*, p. 496.

ya, ni siquiera en la «conciencia» de la existencia, una captación inteligible del ser: de hecho, la crítica kantiana del argumento ontológico proviene de una corrupción de la misma idea de conocimiento.

Los mismos presupuestos idealistas los hallamos en la base de la refutación de la prueba *cosmológica.* Ésta puede formularse de la manera siguiente: todo ser contingente tiene una causa, por tanto, hay que llegar a un ser absolutamente necesario (o a una «necesidad incondicionada»); ahora bien, este ser absolutamente necesario es también absolutamente real: no le falta ninguna perfección, es Dios. Pero veamos las objeciones principales opuestas por Kant a este argumento. Primeramente, aplica fuera de la experiencia el principio de causalidad: «El principio trascendental que nos hace concluir de lo contingente a una causa... sólo tiene valor en el mundo sensible, pero... fuera de este mundo ni siquiera tiene sentido»[81]. Hemos dicho antes[82] que esta teoría de los principios de razón niega a la inteligencia la capacidad de poder captar el ser: logicamente, debería cesar el ejercicio del espíritu. Además, segun Kant, «la necesidad incondicionada es el verdadero abismo de la razón humana»[83], pues «nada me impide, cualquiera que sea la cosa que existe, concebir su no-existencia»[84]. A esta dificultad podemos responder lo siguiente: el ser que descubre el principio de causalidad no puede ya ser concebido como no-existente; lo que da la ilusión contraria, es que nuestro conocimiento empieza por lo contingente y que nos resulta difícil no pensar a Dios bajo el mismo concepto. Aunque es verdad que la aseidad divina contiene para nosotros profundidades impenetrables, no es en modo alguno contradictoria, y por otra parte, es requerida por la existencia de lo contingente. Kant reprocha también al argumento el pasar de la necesidad absoluta a la suprema realidad de Dios; tendríamos aquí una simple conversión del juicio en que se expresa el argumento ontolóbico: la realidad suprema (o la perfección) existe necesariamente. Pero, si la prueba ontológica careciese de valor, el argumento cosmológico, a su vez, debería derrumbarse. Pero esto es desconocer el plano existencial en el que se coloca este último

81. Ibid., p. 501. 82. Supra, p. 50-51.
83. E. KANT, ibid., p. 503. 84. Ibid., p. 505.

argumento: partiendo del ser real, conduce a la realidad de Dios; por tanto, no hay aquí el paso de lo ideal a lo real que viciaba la prueba ontológica.

La crítica kantiana del argumento *físico-teológico* tampoco está justificada. Kant ve en la base de este argumento una determinada experiencia, la del orden, de la belleza, de la finalidad del universo; pero esta experiencia probaría a lo sumo la existencia de un arquitecto del mundo, «muy limitado siempre por la capacidad de la materia con la que obraría», no la de un creador [85]. Por tanto, por este camino no se podría llegar a un ser que posee toda perfección: «El paso que nos eleva hasta la totalidad absoluta es totalmente imposible por la vía empírica» [86]. Si el argumento pretende conseguirlo, es que no considera solamente el orden, sino la contingencia de este orden y de aquí se remonta, como en la prueba cosmológica, al ser necesario, y luego, gracias a la identificación que interviene en el argumento ontológico, al ser supremamente real. Pero hemos mostrado antes que la prueba por el orden mostraba la existencia de un creador, porque no se puede concebir una materia preexistente que escape al ordenador universal. Éste es la fuente del ser. Si entonces se hace intervenir la idea de contingencia, para llegar al ser necesario y perfección suprema, es un paso plenamente legítimo, y que, situado en el plano de la realidad, alcanza a Dios como existente.

Más allá de las críticas particulares, que ha sido necesario resumir y refutar brevemente, hemos visto en Kant una toma de posición fundamental, que es una concepción de la inteligencia: a ésta, Kant le asigna como objeto, no el ser, sino el fenómeno.

Es imposible salir de la unidad de la experiencia y de los fenómenos que en ella se condicionan mutuamente. «Si el ser supremo se encontrara en esta cadena de las condiciones, él mismo sería un eslabón de esta serie y, así como los miembros inferiores, a cuya cabeza estaría colocado, exigiría a su vez una búsqueda ulterior de un principio más elevado del que dependería. Por el contrario, si se le quiere separar de esta cadena y no comprenderlo, a título de ser simplemente inteligible, en la serie de las causas naturales,

85. Ibid., p 512.
86. Ibid., p. 513.

¿qué puente puede tender la razón para llegar hasta él?»[86a] «La idea trascendental de un ser primero necesario, absolutamente suficiente, es tan inmensamente grande y está tan elevada por encima de lo que es empírico y siempre condicionado, que... jamás podría encontrarse en la experiencia suficiente materia para llenar semejante concepto»[87].

Y sin embargo, hay un puente para llegar a la realidad de Dios: es el *principio de causalidad:* y la experiencia ofrece la materia de nociones aplicables a Dios: son los *conceptos analógicos.* La inteligencia tiene un valor, una extensión, un poder universales; ningún ser, ni siquiera el ser divino, puede escapársele totalmente; ¿cómo suponer una inteligencia, por humilde que sea, que sea radicalmente impotente para conocer la existencia de un ser y para penetrar un poco su esencia?, ¿y cómo suponer un ser que sea por esencia absolutamente impermeable a un pensamiento? Pero si el campo entero del ser está abierto al espíritu[87a], por una parte, la idea, de causa nos hará conocer que Dios existe, y por otra parte, será posible, de la experiencia, abstraer conceptos suficientemente simples y amplios que puedan convenir por analogía a un Dios inmensamente grande y elevado por encima de todo. Al separarla del ser, Kant ha minimizado la inteligencia; en el círculo estrecho al que reduce la razón pura, no hay lugar para el conocimiento de Dios.

2. «Crítica de la razón práctica» (1788): La «fe moral» en Dios

No obstante, Kant llega a conclusión de la existencia de Dios por reflexión sobre la vida moral. La «ley moral» o el deber obliga sin condición; es un «imperativo categórico», y no hipotético: la moralidad no tiene como fundamento ni la búsqueda de la feli-

86a. E. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 508-509.

87. Ibid., p. 508.,

87a. En un contexto de pensamiento totalmente distinto, séanos permitido recordar aquí, para la cualidad de la fórmula, la frase de Tertuliano a los cristianos cautivos: «Etsi corpus includitur, etsi caro detinetur, *omnia spiritui patent*» (*Ad martyres*, P.L., 1, 621).

cidad, ni la concordancia con una voluntad extraña, es un punto de partida absoluto. Sin embargo, el bien supremo que tenemos que intentar realizar, implica dos elementos: la *moralidad* misma, la intención conforme a la ley, o la santidad, que sólo podremos conseguir en «una duración que se extiende al infinito» [88], y la *felicidad* «estado de un ser racional... al que todo le sucede según su deseo y su voluntad» [89]. Ahora bien, este bien supremo debe ser posible; la razón práctica postula, pues, una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad. Desde este momento surge una nueva exigencia: «Se postula también la existencia de una causa de toda la naturaleza, distinta de la naturaleza y que contiene el principio de esta conexión, es decir, de la armonía exacta de la felicidad y de la moralidad» [90]. Esta causa suprema debe ser inteligencia, voluntad, santidad; por otra parte, su existencia no funda la obligación, la concordancia de nuestra voluntad con la suya aparece como secundaria, y la esperanza de la felicidad, si fuera considerada como móvil, destruiría el valor moral de la acción.

¿Cómo hay que comprender el término de *postulado* de la razón práctica que Kant aplica a la existencia de Dios, como lo aplica también a la libertad y a la inmortalidad? Un postulado no aumenta el conocimiento especulativo como tal: «Partiendo de la necesidad por un fin práctico, puede ser llamado una creencia e incluso una pura creencia de la razón» [91]. Esta *fe moral* o «fe de razón», evidentemente, no es recibida del exterior, procede de la voluntad moral: «El hombre honrado puede decir: *quiero* que haya un Dios..., que mi duración sea infinita; me adhiero firmemente a esto y no permito que me quiten estas creencias, pues es el único caso en que mi interés... determina inevitablemente mi juicio sin prestar atención a la sutilezas, aunque no sea capaz de dar razón de ellas o de oponerles otras más especiosas» [92]. En un texto, aunque aislado, Kant acentuará más aún el aspecto subjetivo del postulado: «Un postulado es un imperativo práctico dado *a priori*, que no es susceptible de recibir por su posibilidad ninguna

88. E. KANT, *Critique de la raison pratique*, Alcan, París 1906, p. 233.
89. Ibid., p. 226.
90. Ibid., p. 227.
91. Ibid., p. 229-230.
92. Ibid., 260-261.

explicación (por consiguiente, tampoco ninguna prueba). Por tanto, lo que se postula no son cosas o en general la existencia de algún objeto, sino sólo una máxima (o una regla) de la acción de un sujeto»[93].

Kant ha tenido el mérito de provocar un nuevo estudio de la vida moral, pero su pensamiento está sujeto a fuertes críticas. Su punto de partida, el imperativo sin condiciones, permanece injustificado: la ley moral no puede concebirse como independiente de Dios, bien infinito que tenemos que alcanzar, y voluntad suprema que funda toda ley: la concordancia con la voluntad divina y la idea de una recompensa son interiores a la misma moralidad. Esta primera observación distingue de la argumentación kantiana las pruebas morales propuestas anteriormente. Además, si es legítimo mostrar que solamente el autor de la naturaleza puede garantizar la concordancia de la virtud y la felicidad, no parece que la necesidad de esta concordancia pueda ser afirmada de manera absolutamente rigurosa antes de que Dios sea conocido. Finalmente, y sobre todo, la misma noción de «postulado de la razón práctica» no puede satisfacer la exigencia del espíritu: si la «fe moral» no tiene justificación especulativa, no es más que un paso dado a ciegas, bien distinto de la fe teologal, que supone unos preámbulos racionales y se apoya sobre el testimonio de Dios, el más autorizado de todos.

En resumen, para Kant, la razón está dividida entre el saber y la fe, un saber que no llega jamás al ser noumenal, y una fe injustificada.

En el protestantismo liberal y en el modernismo se puede reconocer una corriente que procede de la filosofía moral de Kant. Dios, inaccesible por las pruebas, sólo sería conocido a partir de las exigencias íntimas del alma.

Sin embargo, no tenemos derecho a convertir la voluntad moral en la fuente de la afirmación de Dios. ¿Significa esto que no tiene ninguna función? Debemos determinar ahora su lugar.

---

93. E. KANT, *Annonce de la prochaine conclusion d'un traité de paix en philosophie*, 1796, VI, p. 413, nota; citado por V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, p. 491, nota 2.

IV. DISPOSICIONES VOLUNTARIAS LIBRES Y CONOCIMIENTO DE DIOS POR LA RAZÓN NATURAL

¿Cuál es la función de la voluntad en la adhesión natural a la existencia de Dios, tanto si se sigue el camino del orden moral o una cualquiera de las cinco vías?

Hay una relación entre el querer y el conocer. Platón pedía al hombre que se dirigiera al bien «con toda el alma»[94]. Para san Agustín es el amor el que capta la verdad: *Caritas novit eam*[95]. En la discusión sobre este problema, la encíclica *Humani generis* (1950) muestra, por una parte, que la voluntad sirve a la inteligencia en su camino hacia Dios, pero, por otra parte, que no debe subvenir a una impotencia de la razón.

1. *La voluntad sirve a la inteligencia en su aproximación a Dios*, y esto tanto de manera negativa como positiva.

Negativamente, la voluntad aparta las pasiones que estorbarían el ejercicio de la razón: «Jamás... la filosofía cristiana ha negado la utilidad y la eficacia de las buenas disposiciones de toda el alma para reconocer y abrazar las verdades religiosas y morales; es más, ha enseñado siempre que la ausencia de estas disposiciones puede ser la causa por la cual la inteligencia, atada por sus deseos y una voluntad mala, quede oscurecida, hasta el punto de no ver como es debido»[96].

Sin duda, que existen diversas razones por las cuales puede faltarle la luz, pero la tranquilidad del alma la abre a la ciencia de Dios: *In quiescendo fit prudens et sciens* (*C.G.* 1, 4). El hombre tiene que aceptar humildemente la oscuridad de un saber que trasciende la experiencia, y la dependencia que implicará para él el reconocimiento de un Creador: «Las verdades que conciernen a Dios y las relaciones que existen entre Dios y los hombres

94. PLATÓN, *República*, libro VII, IV, 518c.

95. San AGUSTÍN, *Confesiones*, VII, X, 16; P.L., 32, 742. El texto se refiere a la vez al Dios de la razón y al Dios de la revelación.

96. Pío XII, encíclica *Humani Generis*, Dz 2324.

superan absolutamente el orden de las cosas sensibles, y cuando tienen que traducirse en acción e informar la vida, exigen donación y renuncia»[97].

Positivamente, la voluntad sostiene al espíritu en su búsqueda, por la estima de lo que presiente en el término de su esfuerzo: «Las cosas eternas son de tal precio —observaba Aristóteles— que lo mínimo que podemos saber sobre ellas es de suyo más agradable que el conocimiento de todo lo restante»[98]. Además, cuando la inteligencia llega al conocimiento de Dios, la certeza que consigue es de una cualidad tanto más elevada cuanto que la voluntad acoge más perfectamente la verdad conocida, la hace pasar a la vida, la traduce a la acción. Pues la certeza es a la vez exclusión de la duda y firme adhesión; si, desde el primer punto de vista, no admite grados, desde el segundo aspecto puede asentir a la verdad con más o menos fuerza; y podemos extender a las verdades religiosas lo que dice la encíclica acerca del conocimiento de las realidades morales vinculadas con las precedentes: que la voluntad tiene «el poder de ayudar a la razón a conseguir un conocimiento más cierto y más firme»[99]. Finalmente, si nos está permitido penetrar aquí en el terreno de la teología propiamente dicha, debemos recordar que la razón natural no está abandonada a sí misma; otras fuentes de conocimiento son la virtud de la fe y el don de la sabiduría; ahora bien, en la unidad del espíritu, estas luces superiores influyen sobre la luz inferior sin cambiar la naturaleza específica de ésta. En santo Tomás de Aquino, las convicciones del creyente y las luces del místico han reforzado la actividad del filósofo. Ahora bien, la voluntad interviene en la fe que es un libre homenaje, y produce los actos de caridad, de la cual depende el don de la sabiduría. De este modo, la razón metafísica queda reforzada en su desarrollo por hábitos vinculados al ejercicio del querer.

Especialmente por el don de sabiduría se realiza, respecto a las cosas divinas, lo que santo Tomás denomina un conocimiento

---

97. Ibid., 2305.

98. ARISTÓTELES, *De part. anim.*, I, 5. Santo Tomás cita el párrafo y concluye: «De rebus nobilissimis quantumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert» (*C.G.* I, 5).

99. Encíclica *Humani Generis*, Dz 2324.

«por connaturalidad» (II-II, 45, 2 y 4) o «por modo de inclinación» (I, 1, 6 ad 3m). Para comprender estos términos, podemos referirnos en primer lugar al orden de las verdades morales: cualquiera que posee una virtud, por ejemplo el hombre casto, podrá juzgar rectamente, «por connaturalidad» [100], de lo que implica esta virtud, aunque no esté versado en la ciencia de la ética. Así también, si se trata de verdades divinas, puede haber conocimiento por connaturalidad, sobre todo en la contemplación mística, en la que se ejerce el don de la sabiduría. Ahora bien, es la gracia santificante la que nos hace participar de la naturaleza divina, es la caridad la que nos une a Dios: *Connaturalitas ad res divinas fit per charitatem, quae quidem unit nos Deo* (II-II, 45, 2). Así el don de sabiduría, que inclina a juzgar bien de Dios, tiene su causa en la voluntad: *Sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem* (ibid.). Desde este momento, el amor que radica en la voluntad interesa al ejercicio de la razón metafísica misma. Realmente, aquí se trata sólo del ejercicio de la inteligencia natural; la voluntad contribuye a hacerlo más amplio y más firme, pero no es ella la que, libremente, decide de la verdad o la falsedad: en cuanto a la *especificación* de su acto, la inteligencia no es movida, en la certeza metafísica sino por la evidencia intrínseca del objeto, sin intervención del libre albedrío [101].

2. Por tanto, *la voluntad no tiene que subvenir a una impotencia de la razón.* Sería «mezclar desacertadamente conocimiento y acto de la voluntad atribuir a las facultades del querer y del sentimiento cierta capacidad intuitiva y pretender que el hombre, impotente para descubrir por su razón la verdad que debe abrazar,

---

100. Ibid.

101. «Ipse actus speculativae rationis, secundum quod est voluntarius, cadit sub electione, et consilio quantum ad suum *exercitium;* et per consequens cadit sub ordine prudentiae: sed quantum ad suam *speciem,* prout comparatur ad obiectum, quod est verum necessarium, non cadit sub consilio, nec sub prudentia» (II-II, 47, 2 ad 2um). Por el contrario, hay libertad en la especificación misma del acto de fe, porque este acto implica, escribe el padre G. de Broglie, «una abdicación de esta autonomía intelectual de la que gozaríamos legítimamente si estuviésemos abandonados a las simples luces de la razón natural»; «la abnegación con la cual nuestra inteligencia renuncia, al creer, a la natural independencia de su pensamiento es, en conjunto, la explicación fundamental de la libertad de la fe y el fundamento de su mérito original» (G. DE BROGLIE, *Pour une théorie rationnelle de l'acte de foi,* Institut catholique de París).

debe volverse hacia la voluntad para escoger y decidir entre opiniones que se oponen» [102].

Hablando simplemente, la razón natural puede conocer con certeza al Dios personal, que protege y gobierna el mundo por su providencia. Si el estado de esta misma razón se complica a causa «de los sentidos y de la imaginación, así como por los malos deseos nacidos del pecado original» [103], es tarea de la voluntad, con la ayuda de la gracia, dominar estas fuerzas antagonistas, liberar la inteligencia y permitirle, siguiendo su propia función, llegar a una especificación verdadera de su objeto.

Puesto que la razón tiene el poder de llegar a la existencia y atributos de Dios, no se puede reducir la teodicea, como tampoco la ética, a una especulación racional sobre los datos de la fe, como si su papel no fuera ya «establecer certezas sobre Dios u otro ser trascendente, sino más bien la de mostrar que las enseñanzas de la fe acerca de un Dios personal y sus preceptos concuerdan perfectamente con las necesidades de la vida; y, por consiguiente, que hay que aceptarlas para alejar la desesperación y conseguir la salvación eterna» [104].

Sin duda es legítimo buscar y comprobar la concordancia de la revelación y de la espera humana, pero debe conservarse el valor de los preámbulos racionales de la fe, especialmente de las pruebas de la existencia de Dios.

EXCURSUS A

LA FILOSOFÍA DE MAURICE BLONDEL (1861-1949)

Atravesada por un gran impulso espiritual, la investigación de Maurice Blondel se ha dirigido a la acción humana y a su relación con el pensamiento. Esta filosofía se expresó primeramente

102. Encíclica *Humani Generis*, Dz 2324.
103. Ibid., Dz 2305.
104. Encíclica *Humani Generis*, Dz 2325.

en la célebre tesis doctoral de 1893: *L'Action*; se precisó luego especialmente en la gran trilogía: *La Pensée* (1934), *L'Être et les êtres* (1935), y *L'Action* (texto definitivo, 1936 y 1937), *La Philosophie et l'Esprit chrétien* (1944 y 1946).

La tesis de 1893 parte del hecho de la acción: «soy y actúo, incluso a pesar mío» [105]. Ahora bien, en sus diferentes etapas, desde la ciencia hasta la actividad social y moral, «todos los intentos de acabar la acción humana fracasan» [106]. «La voluntad no se contenta con ninguno de los objetos que ha querido; siempre hay menos en lo que es hecho o deseado que en lo que hace o desea» [107]; nuestra «voluntad que quiere» *(volonté voulante)* supera todas nuestras producciones particulares. Hay, pues, un «único necesario» que penetra y promueve nuestra acción, un «acto puro del pensamiento perfecto», una «potencia que proporciona a todo momento de nuestro desarrollo lo que hace falta de fuerza, de carrera y de claridad» [108]: «Por la presencia de este pensamiento que trabaja sordamente las almas, la vida voluntaria reviste necesariamente un carácter de trascendencia» [109].

Las pruebas clásicas de la existencia de Dios se interpretan desde este ángulo: el argumento de la contingencia muestra lo necesario presente a la indigencia de nuestros actos; del argumento de las causas finales, M. Blondel escribe lo siguiente: «Encuentro en esta sabiduría imperfecta de las cosas y de mi pensamiento la presencia y la acción necesaria de un pensamiento y de una potencia perfectos» [110]; cree incluso poder conservar el argumento ontológico, pues la idea de perfección está incluida en nuestra acción, y «esta misma idea es una realidad» [111]. Aquí M. Blondel se expresa en términos de carácter absoluto: «Es, pues, en la práctica... donde encuentra su fundamento la certeza de lo "único necesario". Por lo que se refiere a la complejidad total de la vida, únicamente la acción es necesariamente completa y total. Se refiere al todo; y por esto es por lo que de ella, y solamente de ella, proviene la indiscutible presencia y la prueba necesaria del *ser*» [112].

Pero surge entonces una alternativa que debe resolverse por

105. M. Blondel, *L'Action* (1893), p. XI. 106. Ibid., p. 321.
107. Ibid., p. 337. 108. Ibid., p. 345. 109. Ibid., p. 338.
110. Ibid., p. 347. 111. Ibid., p. 348.
112. Ibid., p. 350.

medio de una opción: «El hombre, por sí mismo, no puede ser lo que ya es a pesar de él, aquello que pretende ser voluntariamente. ¿Sí o no, querrá vivir, hasta morir por ello, si así puede hablarse, consintiendo en ser suplantado por Dios? O bien ¿pretenderá bastarse sin Él, aprovecharse de su presencia necesaria sin hacerla voluntaria, obtener de Él la fuerza de poder prescindir de Él, y querer infinitamente sin querer lo infinito?» [112a] De este modo se halla señalado el lugar de un don proveniente «de una mano más que humana» [113], de un don sobrenatural.

En sus últimas obras, el pensamiento de M. Blondel, iluminado por las controversias que ha suscitado, se esfuerza en lograr una expresión más segura. «Las pruebas tradicionales, cada una por su parte —escribe—, tienen ya una fuerza concluyente» [114]; sin embargo, también tienen que formar una síntesis, una «unidad de certeza», y sobre todo deben valorarse por la práctica y en una opción libre: «Las pruebas se completan en el campo nocional y se fortifican en la zona más profunda de los pensamientos vivos» [115]. «No es un capricho que sobrevendría para mejorar la demostración de Dios; es un empleo normal y total de nuestras potencias espirituales que confiere a las pruebas parciales y ya válidas su validez plena y definitiva» [116]. En otros términos, «no es... la acción la que roba terreno al pensamiento: es el pensamiento el que ilumina y emplea la acción para su propio desarrollo» [117].

Se puede intentar apreciar la filosofía de M. Blondel, ya sea precisamente desde el punto de vista de las relaciones del pensamiento y de la acción, sea con respecto a la noción de inmanencia.

No hay duda de que la práctica da a nuestras certezas una vivacidad y una firmeza nuevas; el problema de Dios no puede interesar, en la persona concreta, sólo a la inteligencia dialéctica: el consentimiento de la voluntad fortifica la adhesión. Sin embargo, ¿quiere decir M. Blondel que la acción es, por derecho propio y siempre, empleada por el pensamiento, cuando éste alcanza una certeza respecto a la existencia de Dios? Esto sería integrar de manera demasiado radical el movimiento del querer en el conoci-

112a. Ibid., p. 354-355. 113. Ibid., p. 491.
114. M. Blondel, *La Pensée*, t. I, p. 397. 115. Ibid., p. 188.
116. Ibid., p. 196. 117. Ibid., t. II, p. 435.

miento del ser. Cualesquiera que sean, de hecho, en la vida concreta de los espíritus, los caminos concretos que preparan la adhesión, las pruebas tienen, por derecho propio, una coherencia lógica capaz de arrastrar un firme asentimiento, independientemente de una toma de conciencia de las verdaderas aspiraciones humanas, y de la elección práctica de las consecuencias que la verdad acarrea. Según Pascal, hay hombres «que tienen suficiente espíritu para ver la verdad, por más oposición que encuentren» [118]. Se podría considerar como uno de los centros del pensamiento blondeliano la distinción que hace, siguiendo la terminología de Newman [119], entre el conocimiento «nocional» y el conocimiento «real»; el primero es abstracto y conceptual, el segundo alcanza lo concreto por la mediación de la práctica. En esto se aparta el realismo de Blondel del realismo tomista; para éste el concepto es aquello por lo cual es conocida la realidad, y el término del conocimiento es verdaderamente la realidad concreta: la práctica y la acción no son necesarias para alcanzarla.

En cuanto a la noción de inmanencia, puede entrar en la definición de muy diversas actitudes, ilegítimas unas y legítima la otra [120]. Hay una doctrina de la inmanencia, o inmanentismo, según la cual la verdad religiosa no podría formularse sino a partir de las exigencias y de los deseos de la conciencia o de la subconciencia, lo que excluiría el conocimiento de Dios por medio del razonamiento fundado en el espectáculo del mundo o por revelación externa: esta posición no es la de M. Blondel. Se da el método de inmanencia cuando se muestra cómo la verdad, aunque sea conocida a partir de un dato externo, corresponde a la naturaleza interna del sujeto que la descubre. En el caso de la revelación sobrenatural, este método puede aplicarse ya de manera ilegítima, ya con pleno derecho. Se haría uso ilegítimo del método de inmanencia si se pretendiera descubrir en la naturaleza, considerada en sus fuerzas y en su dinamismo propios, «una verdadera y rigurosa exigencia» [121] del orden sobrenatural: una aspiración eficaz a este orden sólo puede proceder de gracias sobrenaturales, por ejemplo, de las que

118. PASCAL, *Pensées*, ed. Brunschvicg, n.º 288.
119. NEWMAN, *El asentimiento religioso*, Herder, Barcelona 1960, 1.ª parte cap. IV
120. Cf. san Pío X, encíclica *Pascendi*, Dz 2103.
121. Ibid

atraviesan el estado presente de naturaleza caída y redimida. Pero el método de inmanencia puede, muy legítima y eficazmente, descubrir, en nuestra naturaleza, «una capacidad y una conveniencia» [122] respecto a un orden que la supera. Si, desde el punto de vista del método en cuestión, se ha podido discutir la interpretación de los textos de M. Blondel, hay que reconocer que ha afirmado explícitamente la gratuidad del orden sobrenatural.

El mérito de su obra radica en la amplitud de su intención, en su intención concreta y profundamente humana, y en un sentido muy agudo de la grandeza del espíritu, que sólo Dios puede satisfacer.

EXCURSUS B

LAS FILOSOFÍAS DE LA EXISTENCIA Y LA «TEODICEA»

Con el nombre de «filosofía de la existencia» podemos comprender investigaciones muy diversas, centradas todas ellas, no obstante, sobre la existencia humana concreta. O bien excluyen el razonamiento metafísico, o, por lo menos, minimizan su valor y su función. Por el contrario, cargan el acento sobre las implicaciones de la libertad.

Las filosofías de la existencia se dividen ante la afirmación de Dios. En 1950, la encíclica *Humani generis* expuso los siguientes motivos por los cuales no podía aceptarse un sistema de esta clase (una forma de «existencialismo», como dice la encíclica, empleando de manera general un término que hoy se tiene tendencia a reservar para el pensamiento de J.-P. Sartre y de M. Merleau-Ponty):

rechazar el valor del razonamiento metafísico,
profesar el ateísmo,
rechazar las esencias inmutables de los seres [123].

122. Ibid. 123. Cf Dz 2323 y 2306.

Como los dos primeros, este último punto ataca la teodicea, y al mismo tiempo la ética, pues el bien moral tiene su fundamento próximo en la naturaleza inmutable del hombre, y su fundamento último en Dios, autor de esta naturaleza: el bien no es puesto por una libertad creadora de valores.

1. Los precursores del movimiento

Entre los precursores del movimiento podemos citar a Kierkegaard en cuanto a la orientación hacia el estudio del sujeto y a Husserl en cuanto al método fenomenológico.

El pensador danés *Sören Kierkegaard* (1813-1855) critica las pretensiones de la razón en el campo filosófico y religioso. La existencia de Dios no puede ser demostrada, la naturaleza no contiene ninguna huella de su acción; para la inteligencia, Dios es el desconocido, «lo que difiere, el absolutamente diferente. Pero es un diferente absoluto, y sin ningún índice distintivo» [124]. Únicamente la fe puede llegar a Él. El hombre debe superar los dos primeros estadios de la existencia: el estadio estético o de la vida disipada, y el estadio ético, el de la vida moral, seria y simplemente racional. Llega entonces al estadio religioso; se sabe pecador; ahora bien, para su razón el perdón es imposible: de aquí la desesperación, elemento inicial de la fe; pero la salvación pertenece al hombre que, como Cristo, en el sufrimiento, aprende a obedecer a Dios.

La obra de Kierkegaard resulta atractiva por su acento patético. Pero su desconfianza respecto de la razón es demasiado radical: ésta conoce por analogía el ser divino y sus perfecciones; por otra parte sabe que los modos de éstas difieren de todo modo dado en la experiencia. Además, hay una defensa racional de la fe: en Kierkegaard ésta parece ser un «salto» injustificado.

En una línea muy distinta, el movimiento de las filosofías de la existencia recibiría de *E. Husserl* (1859-1938) el método fenomenológico. Para convertir la filosofía en una ciencia exacta, Husserl le atribuye como punto de partida la intuición de los «fenómenos».

---

124. S. Kierkegaard, *Les Riens philosophiques*, Gallimard, trad. Ferlov et Gateau, p. 111.

es decir, de lo que aparece a la conciencia presente al mundo, sin que se haga, en el sentido del realismo clásico, ninguna afirmación de existencia. «Todo conocimiento es intencional», es conciencia de alguna cosa: la fenomenología estudiará la conciencia y los objetos en lo que son para ella. Personalmente, Husserl creía en Dios. La fenomenología no conduce necesariamente al ateísmo, con la condición, sin embargo, de que la conciencia no sea considerada como el fundamento último de la significación de los «fenómenos».

2. La filosofía de la existencia en Alemania

M. Heidegger (nacido en 1889) adopta el método fenomenológico, aunque sin «poner entre paréntesis», como hacía Husserl, el ser o la existencia; para él, el ser viene dado en el fenómeno; por tanto, realizará una ontología, pero fenomenológica. El objeto al que interroga es el ser «trascendental» del «ente»; y este ser trascendental no debe ser confundido con Dios. Heidegger ha rechazado siempre la acusación de ateísmo y su pensamiento permanece abierto a la idea de lo sagrado y divino. Sin embargo, su ontología se opone, según parece, a la metafísica como tal y a la demostración racional de un Dios, ser necesario.

K. Jaspers (nacido en 1883) depende de Kant en cuanto al rechazo de las pruebas de Dios, y de Kierkegaard en cuanto al aspecto existencial de su pensamiento. «Un Dios demostrado — escribe — no es Dios, no sería más que una cosa en el mundo» [125]. La filosofía encuentra su coronamiento no en la evidencia de una demostración de Dios, sino en una «fe», más allá de las seguridades del saber. Esta fe resulta de la toma de conciencia de situaciones-límite, que revelan nuestro fracaso absoluto. Estamos limitados por la muerte, por el azar, por las amenazas de la naturaleza y la impotencia de las sociedades. Sin embargo, tenemos conciencia de nuestra libertad como de un don que se nos hace por una «presencia» en nuestra existencia: «La libertad suprema, libre de toda intervención por parte del mundo, se sabe al mismo tiempo vincu-

125. K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, Plon, trad. Hersch, p. 51.

lada de la manera más profunda a la trascendencia»[126]. ¿Qué es, según Jaspers, esta trascendencia? La llama «Dios», pero no da a este término ningún contenido formulable. El Dios de Jaspers está, incluso, «más allá de lo personal»[127]. Es la desesperación la que nos lo muestra: «Cuando todo está perdido sólo subsiste esto: Dios es»[128]. De este modo, el fracaso es el signo, el símbolo, la cifra de la trascendencia: «El hombre para quien la vida se ha hecho transparente, ve todas las posibilidades, e incluso las situaciones sin otra salida que la muerte, como enviadas por Dios»[129]. La filosofía se convierte en silencio ante el ser, en humildad y en paz; más allá de toda representación, de todo artículo de fe, llega al «no-saber», al encuentro concreto con el Dios escondido.

Como Kierkegaard, Jaspers no justifica ni la negación del poder de la razón, ni el movimiento ciego en que hace consistir la fe. Las pruebas de Dios han conducido a una causa trascendente al mundo, independiente de lo que ha creado por pura liberalidad. Los límites del hombre pueden servir de punto de partida a la aproximación filosófica que conduce a esta causa; hay que considerarlos entonces como signos de contingencia; estos signos exigen un ser necesario, cuya naturaleza, inagotable en el fondo, no es, sin embargo, desconocida, incluso a la razón natural. La revelación desarrolla inmensamente el conocimiento de Dios y se expresa en fórmulas concretas; el camino por el cual nos adherimos a ella, la fe sobrenatural —libre sin duda, pero fundada en razones de credibilidad—, es radicalmente diferente de esta «fe filosófica», sin justificación ni contenido de pensamiento, por la cual K. Jaspers pretende abrir para la libertad concreta el camino de esta trascendencia que juzga absolutamente inexpresable.

3. El existencialismo de J.-P. Sartre y de M. Merleau-Ponty

Mientras que para Jaspers la conciencia de la libertad implica que «Dios es» para nosotros, la misma libertad humana es, según

126. K. Jaspers, *Introduction à la philosophie*, p. 56.
127. Ibid., p. 61. 128. Ibid., p. 48.
129. Ibid., p. 96.

J.-P. Sartre y M. Merleau-Ponty, incompatible con la afirmación de un Dios absoluto.

En la obra de *Sartre* pueden reconocerse los tres aspectos del existencialismo señalados por la encíclica *Humani Generis* y citados antes.

Rechaza el razonamiento metafísico que explica el ser por una creación: «El ser... sólo puede afirmarse como ser frente y contra su creador, sino desaparece en él: la teoría de la creación continuada... hace que se desvanezca en la subjetividad divina. Si el ser existe frente a Dios, significa que es su propio soporte, significa que no conserva la más pequeña señal de la creación divina» [130].

El «ser en sí» es, pues, increado, sin razón de ser, contingente, «de sobra para la eternidad» [131].

Además, el existencialismo de Sartre es un ateísmo. Para él, la idea de Dios es inconsistente, porque incluye a la vez la idea de coincidencia consigo mismo, o «ser en sí», y la de no coincidencia consigo mismo, o de «ser para sí». Según Sartre, la conciencia o «ser para sí» no coincide jamás consigo misma; está atormentada por un valor supremo hacia el cual se supera a cada instante, «por una totalidad que es sin poderlo ser»; ahora bien, no puede identificarse con este valor, porque dejaría de existir como conciencia: «No puede alcanzar el "en sí" sin perderse como "para sí"» [132]. Por tanto, la idea de Dios, es decir, la de una conciencia o de una libertad que realizaría todo valor, es inaceptable: no hay un «en sí para sí». Ninguna conciencia puede dejar de ser desgraciada. Pues, «el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios» [133]. «Pero la idea de Dios es contradictoria...; el hombre es una pasión inútil» [134].

Finalmente, Sartre no acepta ninguna esencia inmutable que esté vinculada a nuestra existencia, porque no seríamos libres: por tanto, no hay ni naturaleza humana «dada y fija», ni valores definidos de orden moral. Si se supone un Dios autor de nuestra naturaleza y una esencia inmutable del bien, el hombre queda some-

130. J.P. Sartre, *L'Être et le Néant* p. 32 (trad. cast.: *El ser y la nada*).
131. Ibid., p. 34. 132. Ibid., p. 134.
133. Ibid., p. 674.
134. Ibid., p. 708.

tido al determinismo y sujeto a las órdenes divinas, lo que excusa toda conducta [135]. En el mismo sentido, *Merleau-Ponty* declara que «verdad y valor no pueden ser para nosotros más que el resultado de nuestras verificaciones y de nuestras valoraciones en contacto con el mundo, ante los otros y en situaciones de conocimiento y de acción dadas»; suponer algo más que un «ser para mí», es admitir un valor en sí, acudir a un principio absoluto que funda verdad y valor. Es excluir la libertad del hombre: «La conciencia metafísica y moral muere al contacto del absoluto» [136].

La afirmación de un Dios creador, Espíritu infinitamente perfecto, fundamento último del ser y del bien, ¿implica las contradicciones que denuncia el existencialismo?

El razonamiento metafísico conduce a la idea de creación; ahora bien, el ser creado no existe en frente y contra Dios, sino por Dios y en Dios, puesto que está penetrado de su conciencia de inmensidad, conservada por él, y que obra por efecto de su concurso y por la dirección de su providencia. Sería contradictorio suponer el ser a la vez independiente y dependiente de Dios, pero se le puede concebir a la vez distinto y dependiente. La misma libertad es creada por Dios, pero libertad en Dios y libertad humana no están en el mismo plano, no pueden enfrentarse y contradecirse como libertades finitas. Es Dios quien nos hace libres, y su moción soberana está presente en nuestras opciones; pero su acción no nos violenta; lo que él da a la libertad, es aquello a lo cual ella misma nos inclina: *Deus, movendo voluntatem, non cogit ipsam: quia dat ei eius propriam inclinationem* (I, 105, 4 ad 1m).

La idea de un Dios «conciencia» de sí mismo y sin embargo perfección infinita, tampoco es contradictoria. Porque no podemos considerar la conciencia como una fisura del ser, necesariamente atormentada por el ideal de una imposible superación; por el contrario, es la forma más elevada del ser, una sustancia espiritual que implica su perfección de naturaleza. Y podemos admitir un Dios espíritu puro que piensa eternamente la plenitud absoluta

---

135. J.P. SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 36-37 (trad. cast.: *El existencialismo es un humanismo*).

136. M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, p. 152-153.

de su esencia, un ser infinito cuya felicidad consista en poseerse en el conocimiento y en el amor.

Finalmente, la idea de una esencia inmutable del bien y la de una naturaleza humana no contradicen la noción de libertad. En primer lugar, no podemos concebir una libertad que no sea la libertad de una naturaleza. Esta naturaleza, es cierto, implicará leyes: de este modo estamos determinados por una ley fundamental, la de tender necesariamente al bien en general. Pero esta necesidad nos deja plenamente libres ante los bienes finitos, puesto que éstos son impotentes para satisfacernos. Existen, ciertamente, leyes morales, derivadas de nuestra naturaleza, que regulan el uso de estos bienes; pero lejos de morir al contacto de lo absoluto, la conciencia moral no puede valorar los bienes finitos sino en su relación con el bien ilimitado que es el fin último del hombre; éste debe ponerse libremente en armonía con las leyes morales que expresan esta relación y que se fundan inmutablemente, de manera próxima, en su propia naturaleza, y, en último análisis, en el ser mismo de Dios.

4. El itinerario de Gabriel Marcel

La búsqueda de *Gabriel Marcel* se ha desarrollado de un modo ampliamente autónomo: empezó su itinerario mucho antes que Jaspers y sin haber leído a Kierkegaard.

Hace una distisción entre *problema* y *misterio*, teniendo aquí este segundo término una acepción especial, distinta de la que utiliza la teología sobrenatural[137] «El problema... está todo él ante mí. Por el contrario, el misterio es algo en lo que me encuentro metido, cuya esencia es, por consiguiente, no estar totalmente delante de mí. Es como si en esta zona la distinción de *en mí* y del *ante mí* perdiera su significación»[138]. De este modo se hablará de los problemas técnicos relativos a nuestras funciones vitales y so-

137. Según la teología sobrenatural en sentido corriente, el misterio propiamente dicho es una verdad escondida en Dios, que no puede ser conocida por la razón natural, sino solamente por revelación divina, y que, incluso revelada, queda envuelta en cierta oscuridad: cf. la trinidad de personas, la encarnación, la redención, etc.

138. G. Marcel, *Etre et avoir*, p. 145.

ciales, de consumidor, de productor, de ciudadano [139]. Pero el mal, por ejemplo, no es un simple accidente ante el cual me supongo situado; no estoy indemne; me hace penetrar más allá de los problemas, en la esfera de lo metaproblemático, la zona del misterio.

¿Qué sucede con la cuestión de Dios? ¿Se trata de un problema o de un misterio?

Para G. Marcel, «la expresión "problema de Dios" es, sin duda alguna, contradictoria e incluso sacrílega» [140], pues Dios no se halla ante mí como un objeto demostrado; está presente a una invocación y soy yo quien soy puesto en cuestión por esta llamada a otro, a un «tú», más interior a mí que yo mismo. Por tanto, estoy en la zona del misterio.

Pero ¿cómo surge esta llamada? En su obra, Marcel considera como una bisagra metafísica la reflexión sobre la cuestión: «¿Qué soy yo?» Las aproximaciones concretas de este misterio ontológico dan lugar a análisis muy nuevos que se refieren especialmente a la fidelidad y a la esperanza. La fidelidad se sitúa en el compromiso interpersonal, pensemos en la amistad o en el misterio familiar; ahora bien, toda fidelidad hacia otro supone la fidelidad a Dios; pues Él puede garantizar la perennidad de tal experiencia: «No puede tratarse de contar con uno mismo, con las propias fuerzas, para hacer frente a este compromiso desmesurado; pero en el acto por el cual lo contraigo, abro al mismo tiempo un crédito infinito a aquel hacia el cual lo contraigo, y la esperanza no es otra cosa» [141]. Amar, es *ser*, pero sólo Dios garantiza el ser y su valor: «*¿Qué soy yo?* Sólo tú, en verdad, me conoces *como soy*. Sólo tú penetras hasta la raíz de mi existencia. Sólo en ti puedo *ser* plenamente, porque sólo tú me amas con un amor eterno, y que solamente en ti puedo unirme a todo, a todos y a mí mismo» [142].

¿Qué podemos pensar acerca de todo esto?

En cierto sentido, los análisis de Gabriel Marcel pueden recordar algunas de las bases que hemos dejado sentadas como punto

139. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, p. 46-50.
140. *Être et avoir*, p. 176.
141. G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, p. 217-218.
142. G. MARCEL, *manuscrito* XIV, citado por R. TROISFONTAINES, *De l'existence à l'être*, t. II, p. 281.

de partida de las vías hacia Dios. El recurso a un «tu» absoluto, garantía de toda fidelidad, hace pensar a nuestra aspiración hacia un bien sin límites; además, la obligación estricta que resulta de un compromiso interpersonal y la espera absoluta de su sanción eterna deben fundarse en un Dios causa de nuestra naturaleza y fundamento supremo del orden moral. Pero, como hemos demostrado, estos puntos de partida no permiten concluir con certeza la existencia de Dios si no es por vía de causalidad.

Ahora bien, según Gabriel Marcel — cuyo pensamiento, hay que reconocerlo, permanece demasiado en el plano fenomenológico —, se llega a Dios, en primer lugar, como consecuencia de la pregunta filosófica misma, en una llamada, una invocación; la prueba causal sólo puede consistir en una reflexión secundaria: «sólo puede confirmarnos lo que ya nos ha sido dado de otro modo»[143]; el yo reflexiona sobre su ser, sobre su libre capacidad de amor, e invoca la garantía suprema de las fidelidades a las cuales se compromete, la libertad divina que lo suscita como libertad. Sin duda es posible, por este itinerario, presentir confusamente la realidad de Dios, pero la razón no puede estar segura de su existencia sino a partir de los efectos de su acción de Creador; lo concibe entonces como la causa suprema de todo ser, de todo obrar y de todo orden, especialmente del orden humano.

El interés que siente Marcel por el mundo de las personas y por el juego de las libertades es una de las razones de su influencia. En el contexto de pensamiento que le es propio, ha mostrado que la libertad humana no puede acabarse sino en Dios.

V. EXAMEN DE OTROS DOS CAMINOS HACIA DIOS

A. *EL TESTIMONIO DE LOS MISTICOS*

Es un hecho que algunas almas privilegiadas nos declaran haber experimentado la presencia de Dios. «Algunas veces, cuando leía

143. G. MARCEL, *Être et avoir*, p. 176.

— escribe santa Teresa —, tenía súbitamente un sentimiento íntimo de la presencia de Dios. No podía dudar en modo alguno que no estuviese Él en mí o que yo no estuviese completamente abismada en Él» (*Vida*, c. x). Según san Juan de la Cruz, la unión mística conduce al alma a «sentir la vida de Dios» (*Llama viva*, estr. I). San Francisco de Sales usa una expresión semejante para describir la contemplación infusa: «La voluntad es invitada suavemente a sentir, sin darse cuenta de ello, el bien incomparable de tener a Dios presente» (*Tratado del amor de Dios*, libro VI, cap IX). No tenemos derecho a reducir el alcance de este testimonio diciendo que, para el místico, Dios es conocido simplemente por inferencia, a partir de los efectos que produce: despertar, purificación, abrasamiento del alma; los textos místicos implican algo más, a saber, un conocimiento experimental de Dios, una percepción, por otra parte oscura, comparable al tacto y no a la visión [144].

Los testimonios de esta experiencia han mostrado el gran equilibrio de su espíritu por su sabiduría práctica y la gran influencia de sus obras. Además, son humildes y sinceros. Por tanto, su testimonio puede corroborar nuestra adhesión a la existencia de Dios. Sin embargo, esta confirmación, como vamos a mostrar, sólo puede valer por referencia a la fe; no pertenece directamente al orden de argumentos de razón en que debe mantenerse la teodicea.

Pues el hecho místico no puede interpretarse como una experiencia de Dios, ya sea por el místico mismo, ya sea por aquellos ante los cuales hace de testigo, si este hecho no se relaciona con su fe.

Por una parte, si el místico nombra a Dios en su experiencia, es porque cree en Él. Por otra parte, sólo percibe a Dios en la oscuridad y «no descubre ningún objeto de conocimiento que la fe no alcance» [145].

Por otra parte, sólo en el orden de la fe puede ser reconocido el hecho místico como viniendo de Dios por aquellos que reciben el testimonio. No hay duda de que la razón puede saber que Dios existe y considerar *posible* que el alma experimente su presencia.

144. Cf. A. Gardeil, *La Structure de l'âme et l'expérience mystique*, t. II, p. 224 ss, y A. Poulain, *Des grâces de l'oraison*, 10.ª ed., p. 79, nota 2.
145. J. Maritain, *Les Degrés du savoir*, p. 524.

Pero la inteligencia sólo puede considerar esta experiencia como *real* si cree en el orden sobrenatural, en esta llamada a la unión divina cuyos grados recorren los místicos. Quien no cree buscará explicaciones naturales; es verdad que la razón puede mostrar su inconsistencia y hacer ver en el testimonio de los místicos un signo que hace creíble la revelación: es obra de la apologética, justificación racional de la fe. Este signo puede ser percibido como tal por un espíritu y le haría salir de la incredulidad para abrirle a la luz de la revelación. Por tanto, es siempre por referencia a la fe, poseída anteriormente, o justificada por el signo de la experiencia mística, por lo que ésta es considerada como un encuentro con Dios.

En resumen, la inteligencia que busca a Dios por la razón natural, en teodicea, encuentra aquí una confirmación del mismo orden que la que le viene en general de la revelación misma; en este sentido, sobre todo, se puede hablar de «filosofía cristiana».

Valor del testimonio de los místicos en la filosofía de Bergson.

En *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson ha presentado el misticismo como el hecho principal que, coincidiendo con otras conclusiones de la experiencia, permite alcanzar la realidad divina.

Para Bergson, la experiencia y solamente ella, puede abordar el problema de la existencia y de la naturaleza de Dios. Discute el valor de las pruebas clásicas. Los razonamientos de los socráticos, que han orientado la filosofía tradicional, ponen en juego, por una parte, ideas inmutables, que no pueden bastar a la intuición de una realidad siempre en movimiento, por otra parte, sólo conducen, en Aristóteles, a un Dios «pensamiento que se piensa a sí mismo, encerrado en sí mismo, y que sólo obra por la atracción de su perfección». Por el contrario, «la religión lo considera como un ser que puede relacionarse con nosotros»[146].

Precisamente, Dios es experimentado en una intuición cuyos

146. H. Bergson, *Les deux sources de la morale et la religion*, p. 258-259 (versión castellana: *Las dos fuentes de la moral y de la religión*).

sujetos privilegiados son los místicos. «Dios es amor» [147], es potencia creadora. El alma mística se le une y se convierte en instrumento suyo; «elimina de su sustancia todo lo que no es suficientemente puro, resistente y flexible, para que Dios lo utilice» [148]. Entonces se convierte en el hombre en un inmenso impulso. «El amor que lo consume no es ya solamente el amor de un hombre hacia Dios, es el amor de Dios por todos los hombres. A través de Dios, por Dios, ama a toda la humanidad con un amor divino» [149]. Por tanto, este amor místico llega hasta la misma raíz de la realidad: «Coincidiendo con el amor de Dios por su obra, amor que lo ha hecho todo, manifestaría el secreto de la creación a quien supiera interrogarlo» [150]. Pues el designio de los místicos es «acabar la creación divina» [151]; en esto «se convierten en imitadores y continuadores originales, pero incompletos, de lo que fue completamente el Cristo de los evangelios» [152].

Sin embargo, Bergson reconoce «que la experiencia mística, dejada a sí misma, no puede dar al filósofo la certeza definitiva» [153]. Pero hay un fortalecimiento y complemento recíprocos entre esta experiencia y aquella que, según *La evolución creadora*, nos lleva a concebir un impulso vital, productor de las especies y del hombre mismo. Ambas experiencias se completan y llevan prácticamente a la certeza: la intuición del místico alcanza el acto creador al cual coopera; desde este instante la creación aparecerá ante el filósofo «como una empresa de Dios para crear creadores, para unir a sí seres dignos de su amor» [154].

Es sabido que Bergson, aunque religiosamente se inició en el judaísmo, declaró en su testamento su «adhesión moral al cristianismo» [155].

En las páginas que consagra al misticismo —las más bellas, quizás, de su obra— Bergson coloca con razón el atributo divino del amor en el centro de la vida religiosa. Sin embargo, su sistema exige las observaciones siguientes.

---

147. Ibid., p. 270. 148. Ibid., p. 247. 149. Ibid., p. 249.
150. Ibid., p. 251. 151. Ibid., p. 253. 152. Ibid., p. 256.
153. Ibid., p. 265. 154. Ibid., p. 273.
155. Cf. J. CHEVALIER, *Bergson*, 1948, p. 15; cf. «Revue des deux Mondes», 15 octubre 1951, p. 612, nota 1.

Nuestra certeza de la existencia de Dios no depende necesariamente de una experiencia de lo divino. Por vía de causalidad la razón puede alcanzar un Dios pensamiento y amor, creador y providente. La idea es capaz de penetrar el fondo de la realidad; refleja auténticamente el ser conocido por ella; nuestra noción filosófica de Dios responde a su naturaleza, imperfecta pero realmente. Esta noción precisa y supera la idea que Platón y Aristóteles tenían de la divinidad; coincide además con el Dios de la Biblia, que ha entrado en relación con nosotros, de manera sobrenatural.

Esta relación, gratuita y liberal, en ningún modo exigible, sólo puede ser conocida por la fe teologal. Por tanto, sólo con referencia a la fe se interpreta el hecho místico como un encuentro con Dios. Esta experiencia no se sitúa sobre el mismo plano que la experiencia natural, externa o interna; de ésta, la experiencia puede deducir la presencia activa de Dios en su obra, en la evolución de las especies y en la expansión de nuestra libertad; es éste el resultado de un razonamiento, no el objeto de una «intuición». Desde este momento, si hay convergencia del conocimiento natural y de la fe sobrenatural sobre la existencia y los atributos de Dios, no es por adición de dos experiencias, sino por encuentro, en enunciados idénticos, de dos modos de adhesión distintos.

Finalmente, reservaremos el término de «creación» a este acto, propio de Dios, por el cual produce y mantiene al ser fuera de la nada.

El hombre es su instrumento, pero solamente en la transformación, el cambio del ser; en este sentido es en el que los místicos, en el orden sobrenatural, son elevados «a la categoría de los *adiutores Dei*» [156].

B. *EL CONSENSO UNIVERSAL*

Aunque los tradicionalistas no tienen razón al fundar nuestra certeza de la experiencia de Dios en el consenso del género humano, podemos intentar establecer y apreciar un argumento que se apoya sobre este consenso.

156. H. BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 248.

Se podría presentar de la manera siguiente: El punto de partida sería el siguiente hecho: la humanidad, en conjunto, afirma una trascendencia y practica una religión. A este hecho se le aplicaría el principio de finalidad: si el hombre es llevado, como por un instinto de naturaleza, a afirmarse en relación con una realidad superior, no podemos pensar que se equivoque; semejante afirmación compromete todo su destino de ser espiritual; habría en él un desorden ininteligible si se equivocara invenciblemente. Por tanto, la religión no puede ser vana y de aquí se concluye la realidad de la divinidad.

Este argumento no parece tener más que un valor de presunción o de probabilidad. Primeramente, es difícil determinar el contenido común del consenso universal: éste no se aplica por sí mismo; en la humanidad actual hay grandes zonas de ateísmo, quizá marcadas, no obstante, por cierto sentido de lo absoluto y trascendente. Pero, aunque se hubiera logrado el acuerdo de todos los hombres sobre un punto concreto, y deducido, gracias al principio de finalidad, el valor probable de este acuerdo, no quedaríamos dispensados de juzgar el movimiento del espíritu por el cual se eleva a Dios. En definitiva, corresponde a la razón individual, así como a la fe, reconocer y defender el valor de las pruebas racionales de la existencia de Dios, que esta primera parte del libro ha procurado explicar.

Parte segunda

LA NATURALEZA DE DIOS

CAPÍTULO PRIMERO

EL CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA DE DIOS

I. POSICIÓN DEL PROBLEMA

DOS ERRORES QUE HAY QUE EVITAR: ANTROPOMORFISMO Y AGNOSTICISMO

Las pruebas de la existencia de Dios nos han enseñado que es la causa de los seres que se mueven, dependientes, perecederos —que, sin embargo, es inmutable, independiente, necesario (tres primeras vías)—; sabemos también, por la cuarta vía, que le conviene toda perfección simple, especialmente sabemos que es unidad, verdad y bondad, y que se le debe atribuir inteligencia, lo cual queda confirmado por la quinta vía.

¿Cuál es el alcance real de los nombres divinos, tanto positivos (ser, unidad, etc.) como negativos (inmutable, etc.) y relativos (primer motor, causa del ser, etc.) que han sido usados al término de las vías tomistas?

¿Cómo conciliar la trascendencia de Dios por la cual parece escapar a nuestro conocimiento, y la magnitud del espíritu, hecho a su imagen y capaz, por lo menos en cierta manera, de alcanzar todo lo que existe?

Hay que evitar dos errores.

El primero, el *antropomorfismo*, aplica a Dios sin modificación alguna, con una simple diferencia de grado, los términos y conceptos que convienen al hombre. Así lo hacían, en la edad media, algunos doctores judíos, que interpretaban la Biblia de una manera demasiado literal.

El segundo, el *agnosticismo*, rehúsa atribuir a Dios cualquier

término o concepto positivo (ser, unidad, etc.); sólo pueden aplicársele términos y conceptos negativos (inmutable, por ejemplo), o a lo sumo relativos (causa de los seres, etc.), porque éstos designan su acción y no su esencia. Ésta fue, en el siglo XII, por reacción contra el error precedente, la tesis de Maimónides.

Entre estos dos errores, la doctrina de la analogía, expuesta por santo Tomás y sus comentadores, permite salvaguardar la trascendencia divina y el poder de la inteligencia: atribuimos a Dios perfecciones positivas, aunque su modo divino permanezca desconocido para nosotros, y que sólo podamos hablar de Él en forma negativa y relativa.

II. DATOS HISTÓRICOS ACERCA DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA DE DIOS

La historia de este problema nos sitúa ante una importante línea de filósofos y de escritores místicos; tienen muy vivo el sentimiento de la trascendencia de Dios; a veces su pensamiento cae en el agnosticismo o, por lo menos, se inclina hacia él; a veces se trata sólo del vocabulario, que exige ser interpretado. Sin embargo, santo Tomás consigue, en esta difícil materia, gran seguridad de doctrina y de expresión.

Examinaremos solamente tres etapas: los primeros siglos, los siglos XII y XIII, la época posterior.

A. *EN LOS PRIMEROS SIGLOS*

PLOTINO, EL PSEUDO-DIONISIO

En el siglo III después de Jesucristo, la escuela neoplatónica renueva la filosofía de los autores no cristianos. *Plotino* (205-270) concibe la divinidad como una serie de tres hipóstasis emanadas la una de la otra. En el grado inferior, está el *alma* del mundo; más arriba, la *inteligencia*, que es dualidad e incluso multiplicidad, puesto

que es el signo de ideas múltiples y que piensa el ser, a su vez múltiple; finalmente, en la cumbre, por encima de la inteligencia y del ser, el *uno*. Puesto que este primer Dios está más allá de lo inteligible [1], para alcanzarlo es preciso superar toda idea, toda forma, negar todo atributo, incluso la unidad por la cual se le designa: «Decir que está *más allá del ser*, no es decir que es esto o aquello (pues no afirmamos nada de él), *no es decir su nombre*, es afirmar solamente que no es esto o aquello. Esta expresión no lo contiene en modo alguno; y sería ridículo intentar abrazar una inmensidad como la suya. Para ver lo que existe más allá de lo inteligible hay que prescindir de todo inteligible; gracias a lo inteligible se conoce la existencia de este término supremo; pero para saber qué es hay que abandonar lo inteligible... Este nombre de *uno* quizá no contiene más que la negación de lo múltiple. Se emplea sin duda el término *uno* para empezar la búsqueda por la palabra que designa la máxima simplicidad; pero, finalmente, hay que negar incluso este atributo...» [2]. Por tanto, no es posible hacer afirmación alguna acerca de este uno: es un verdadero agnosticismo.

No obstante, el alma puede ver al primer Dios, después de una «purificación»; el sabio domina las pasiones de la ira, del temor y otras semejantes; abandona las cosas sensibles y supera la simple razón; entonces puede lanzarse hacia el contacto del uno, y llegar al «éxtasis». Éste, al término del esfuerzo filosófico, es, según el padre Arnou, «este estado pasajero de simplicidad y de plenitud en el que el alma purificada y concentrada llega al término de sus deseos, y parece absorta en el ser infinito de quien depende y a quien aspira» [3]. Aunque en los padres de la Iglesia o en los autores espirituales cristianos se encuentre el vocabulario de Plotino, el «éxtasis» plotiniano debe distinguirse de las gracias de oración reconocidas por la teología mística; porque falta en Plotino la idea de una generosidad divina que nos llama a la adopción filial, el sentido del

1. Ya PLATÓN (*República*, VI, 509*b*) había dicho que «el bien no es esencia, sino algo que supera mucho a la esencia en majestad y en poder». L. Robin interpreta este pasaje del siguiente modo: «Entre el bien y las otras ideas hay, según parece, una solución de continuidad análoga a la que existe entre las cosas sensibles y las ideas, o también entre lo bello en sí y los últimos grados de la ascensión erótica» (L. ROBIN, *La Pensée grecque*, p. 232).

2. PLOTINO, *Ennéades*, trad. franc. E. Bréhier, Ass. G. Budé, v. 5, 6.

3. R. ARNOU, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Alcan, París, p. 282.

pecado como rebelión del que Dios nos purifica, y la noción de una fe viva, homenaje de todo ser al amor que se revela.

A través de un discípulo de Plotino, llamado Proclo (muerto en 487), el neoplatonismo llegó hasta un autor cristiano, quizás originario de Siria, que escribía hacia el año 500 con el pseudónimo de un discípulo de san Pablo (Act 17, 34): por esta razón se le llama el *Pseudo-Dionisio Areopagita.*

Distingue dos tiempos en el conocimiento divino. Primero es una teología afirmativa; los mismos textos sagrados invitan a hablar de Dios partiendo ya de lo sensible, ya de lo inteligible: por una parte le llaman sol, fuego o piedra, le atribuyen ira y dolor, sueño y vela; por otra parte lo describen como vida, sabiduría, inteligencia, poder, justicia. Pero es preciso superar este estadio por una teología negativa, pues hay que negar de Dios todo lo sensible e incluso lo inteligible, por lo menos tal como lo comprendemos; entonces, de la causa universal, diremos «que no es ciencia, ni verdad, ni realeza, ni sabiduría, ni uno, ni unidad, ni deidad, ni bien, ni espíritu en el sentido en que podemos comprenderlo» [4]. Sin embargo, después de su purificación, el alma puede contemplar la «divinidad sobreesencial» [5], «unirse en la ignorancia con aquel que está más allá de toda esencia y de todo saber» [6], elevarse «en un puro éxtasis, hasta el rayo tenebroso de la divina sobreesencia» [7].

B. *EN LOS SIGLOS XII Y XIII*

En el siglo XII, el filósofo judío *Maimónides* (Rabbi Moyses, 1135-1204) refuta la interpretación antropomórfica de la Biblia, pero cae en el agnosticismo. De Dios no podemos afirmar nada positivo; es por «simple homonimia» (nosotros diríamos equivocidad) como le aplicamos los términos de ciencia, de poder y de voluntad: «entre estos atributos que afirmamos de Dios y los nuestros no hay absolutamente ninguna especie de comunidad de sentido..., la co-

4. PSEUDO DIONISIO, EL AREOPAGITA, *La Théologie mystique*, v, p. 183 de la ed. francesa de Obras Completas, trad. por M. de Gandillac, Aubier, París 1943.

5. Ibid., *Les Noms divins*, I, 5, p. 73.

6. Ibid., *La Théologie mystique*, I, 1, p. 117.

7. Ibid., *La Théologie mystique*, I, 1, p. 178.

munidad sólo existe en el nombre. y no de otro modo»[8]. Si no hay semejanza entre Dios y nosotros, «los atributos negativos son aquellos de los cuales hay que servirse para guiar el espíritu hacia aquello que debe creerse con respecto a Dios»[9]; atribuirle poder, ciencia y voluntad, es afirmar que no es ni impotente, ni ignorante, ni negligente. Los nombres que le dan los libros sagrados, como «justo» o «misericordioso» se «derivan de sus acciones»[10], pero «Él solo percibe lo que es»[11], y ante Él es mejor callar, según la expresión del salmista: «Para ti el silencio es alabanza»[12].

Santo Tomás de Aquino se opone a Maimónides, conservando, no obstante, el penetrante sentido de la trascendencia divina del Pseudo-Dionisio. Introduce una distinción capital entre dos puntos de vista, según que el espíritu considere las mismas *perfecciones* significadas por un término, y el *modo* de estas perfecciones.

Las *perfecciones* mismas, como la bondad y la vida, pueden ser afirmadas de Dios, en razón de la analogía de que trataremos más adelante: le convienen propiamente, sustancialmente (I, 13, 2), esencialmente (I, 13, 6). De este modo se conserva cierto poder de la inteligencia humana.

Pero el *modo* divino de estas perfecciones sólo puede conocerse negativa y relativamente; pues hay que negar de Dios todos los modos finitos de esas perfecciones dadas en la experiencia, y reconocer a la vez que es la causa primera de estas perfecciones y que se realizan en él en grado sumo; por tanto, el modo sobreeminente de las perfecciones divinas no es conocido en sí mismo, sólo puede ser alcanzado por una triple vía de causalidad, de negación y de eminencia; ésta se explicará más adelante. De este modo queda a salvo la trascendencia de Dios.

Examinemos dos textos en los que se expresa la distinción indicada.

El primero pertenece a la *Suma contra los Gentiles* (I, 30) y se refiere a los nombres dados a las perfecciones divinas.

---

8. Moisés Maimónides, *Le Guide des égarés*, trad. Munk, t. I, p. 230.
9. Ibid., p. 242. 10. Ibid., p. 271. 11. Ibid., p. 252.
12. Ibid., p. 253; cf. Sal 65, 2, según el texto masorético.

Possunt igitur, ut Dionysius docet (I *et* IV, *cap.* De div. nomin.), *huiusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem propter nominis rationem; negari vero propter significandi modum. Modus autem supereminentiae, quo in Deo dictae perfectiones inveniantur, per nomina a nobis imposita significari non potest nisi vel per negationem, sicut cum dicimus Deum aeternum vel infinitum*[13], *vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa vel summum bonum; non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum*[14].

Se descubren aquí las tres vías, al término de las cuales el espíritu presiente el modo, desconocido en sí mismo, de las perfecciones divinas: vía de causalidad *(prima causa)*, de negación *(infinitus)* y de eminencia *(summum bonum)*.

El texto de la *Suma teológica* (I, 13, 3) hace la misma distinción de puntos de vista:

In nominibus... quae Deo attribuimus, duo est considerare: scilicet ipsas perfectiones significatas, ut bonitatem, vitam et huiusmodi; et modum *significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis, et per prius de eo dicuntur. Quantum vero ad modum significandi hunc qui creaturis competit*[15].

Por tanto, «respecto a Dios pueden formarse proposiciones afirmativas» (I, 13, 12), y lo que dice Dionisio de que estas afirmaciones son «inconsistentes o, según otra traducción, sin conveniencia», vale del modo según el cual las perfecciones son significadas, y que es

13. Decir que Dios es eterno es decir que *no está* en el tiempo; infinito, que *no tiene* límites: es, pues, expresarse *per negationem*.

14. «Dionisio enseña que tales nombres pueden ser afirmados de Dios y negados de Él; afirmados en cuanto a la noción que significan, y negados a causa del modo de significación.

»Pero el modo de sobreeminencia según el cual las perfecciones se encuentran en Dios, no puede significarse por los nombres que nosotros imponemos si no es por medio de una *negación* (así decimos Dios eterno o infinito) o también en virtud de la *relación* que Dios tiene con todo lo restante (de este modo es llamado causa primera y bien supremo); porque no podemos aprehender lo que Dios es, sino lo que no es, y en qué relación está todo lo demás con Él.»

15. «Respecto a los términos aplicados a Dios, hay que considerar dos cosas, las mismas perfecciones expresadas por estos términos, como la bondad, la vida y las demás, y la manera como son significadas. En cuanto a lo que significan estos términos, los términos se aplican a Dios en sentido propio, con más propiedad aún que a las criaturas, y es a Él a quien convienen en primer lugar. Pero si se habla de la manera de significar, estos mismos términos no se aplican ya propiamente a Dios, pues su modo de significación es el que pertenece a la criatura.»

siempre deficiente, puesto que pensamos el modo creado y que se trata en Dios de un modo eminente, increado (I, 13, 12 ad 1um).

C. *LOS AUTORES ESPIRITUALES DE LOS SIGLOS XIV Y SIGUIENTES*

Desde el plano propiamente filosófico en que se sitúan los textos de santo Tomás que acabamos de citar, la cuestión del conocimiento de Dios se traslada al plano de la teología mística por obra de los autores espirituales, entre los cuales ocupa el primer lugar la escuela renana.

El fundador de la escuela renana es el dominico *Eckhart* (1260-1327), predicador en Estrasburgo y profesor en Colonia. Espíritu religioso, tiene muy vivo el sentido de la grandeza de Dios y de la grandeza del alma destinada a la unión con Dios; pero, como teólogo, mezcla en sus sermones y escritos fórmulas a veces erróneas o sospechosas, a veces sólo paradójicas o sutiles, que le ocasionan un largo proceso ya durante su vida; antes de su muerte afirma su vinculación a la fe de la Iglesia; sin embargo, dos años más tarde, Juan XXII condena veintiocho artículos extraídos de sus obras o de su predicación; por ejemplo, la proposición siguiente, rechazada como herética: «Dios no es ni bueno, ni mejor, ni el mejor; cuando llamo a Dios bueno, hablo tan mal como si dijese que es negro lo que es blanco» (Bula *In agro dominico*, 1329, Dz 978, † 528).

En Estrasburgo, otro dominico, *Juan Tauler* (1290-1361), sigue, aunque con más prudencia, la tradición que proviene del Pseudo-Dionisio a través del maestro Eckhart. Místico, es captado por la trascendencia de Dios, pero no habla de ella sin cierta ambigüedad de lenguaje, y no hay que buscar en sus textos las distinciones precisas que hemos encontrado en santo Tomás: «Dios no es nada de lo que tú puedes decir de Él. Está por encima de toda forma, de toda esencia, de todo bien, y no es nada de todo lo que tú puedes conocer y decir de Él. Está por encima de todo esto, mucho más de lo que una inteligencia puede concebir» [16]. El hombre le tributa

16. TAULER, trad. francesa de los *Sermones* por Hugueny, Théry et Corin, t. II, p. 372.

la mayor alabanza «cuando, con plena conciencia de la incomprensible dignidad de Dios, todas las palabras y todos los modos particulares desaparecen de sí mismos, para dejar que la alabanza se pierda, se abisme, se sumerja y se funde en Dios»[17].

Nacido a la orilla del lago de Constanza, otro discípulo de Eckhart, también dominico, el beato *Enrique Suso* (1295-1365) recoge la teología negativa del Areopagita: Dios es «una nada de todas las cosas en las que se puede pensar y que se pueden designar»[18]. «Podría llamársele una nada eterna»[19]; y sin embargo, es verdad que es la razón, el goce, el ser más real.

A la misma tradición espiritual pertenece el beato *Ruysbroeck* (1293-1381), canónigo de san Agustín y prior de Groenendael. Defiende a la vez que es legítimo dar nombres a Dios, y sin embargo, Dios sigue siendo el «eterno innominado»[20]; si nos le representamos como «autoridad, beatitud, poder, sabiduría, verdad, bondad, todo esto con el carácter infinito que conviene a la naturaleza divina, estamos en la verdad. Aunque de este modo atribuyamos a Dios muchos nombres, su elevada naturaleza es un ser simple y sin nombre para toda criatura; pero a causa de su nobleza y de su sublimidad incomprensibles, nos servimos de todos estos nombres, ya que no podemos hallar ni una apelación, ni una manera de hablar que lo expresen plenamente»[21]. En la contemplación mística, el alma descubre en sí misma «un no-saber sin límite», y se pierde «en el seno de una tiniebla que desafía toda determinación o conocimiento»[22].

Encontraríamos pensamientos y fórmulas más o menos análogas en muchos autores místicos. Por ejemplo, en el inglés, anónimo, del siglo XIV, autor de *Nube de desconocimiento*, Dios «puede ser amado, pero no pensado»[23]. Según san Juan de la Cruz (1542-1591),

17. Ibid., p. 81.
18. Beato ENRIQUE SUSO, *Le Livre de la vérité*, cap. v; *Oeuvres mystiques*, trad. Thiriot, t. II, p. 239.
19. Ibid., cap. I, p. 219.
20. RUYSBROECK el Admirable, *Les Sept Degrés de l'amour spirituel*, cap. XIV; *Oeuvres*, trad. Benedictinos de Saint Paul de Wisques, t. I, p. 260.
21. Ibid., *L'ornement des noces spirituelles*, t. III, cap. XXV, p. 76.
22. Ibid., t. I, p. 260.
23. *Le nuage de l'inconnaissance*, trad. A. Guerne, cap. v; «Cahiers du Sud», p. 35-36.

como Dios «es incomprensible e infinitamente perfecto, puede muy bien llamársele una noche oscura para el alma en esta vida»[24]. La venerable María de la Encarnación, ursulina (1599-1672), relata en los términos siguientes una de sus experiencias: «Mi espíritu estaba lleno de tantas luces nuevas que quedaba ofuscado y deslumbrado, si así puede decirse, por la grandeza de la majestad de Dios. Lo que le había sido mostrado anteriormente por una verdadera afirmación, sólo podía verlo ya en la negación. Todas las perfecciones que se le atribuyen, no son Él. Finalmente, hay que perder todas las palabras y todos los nombres y contentarse con decir: Dios, Dios»[25].

Si es verdad que Dios supera nuestras concepciones limitadas, hay que precisar todavía, con santo Tomás y su escuela, cómo hay un conocimiento afirmativo de las perfecciones de Dios, por vía de analogía, y desconocimiento de su modo.

III. LA TEORÍA TOMISTA DEL CONOCIMIENTO DE LA NATURALEZA DE DIOS

La teoría del conocimiento de la naturaleza de Dios puede ser presentada tomando como base dos textos que han sido reproducidos anteriormente y de los cuales santo Tomás considera dos puntos: por una parte, las *perfecciones* que es posible afirmar de Dios, pero que sólo conocemos por analogía; por otra parte, el *modo* divino de estas perfecciones, que sólo es alcanzado negativa y relativamente, por las vías de causalidad, de negación y de eminencia.

---

24. San JUAN DE LA CRUZ, *Subida al Monte Carmelo*, libro I, cap. II; *Vida y Obras completas de san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid [5]1964, p. 368.

25. *Le Témoignage* de MARIE DE L'INCARNATION, *Ursulina de Tours y de Quebec*, publicado por dom JAMET, Beauchesne, p. 77.

A. *EL CONOCIMIENTO POSITIVO DE LAS PERFECCIONES DE DIOS*

LA TEORÍA DE LA ANALOGÍA

Podemos establecer proposiciones afirmativas acerca de Dios: Dios es bueno, Dios es sabio. Puesto que el ser, la bondad, la sabiduría se encuentran en las criaturas, que son efectos de Dios, estas nociones deben convenir también a su causa, porque el efecto implica una semejanza con la causa de la que procede. Sin embargo, no hay ni univocidad, ni equivocidad, sino analogía de los términos y los conceptos que nuestro conocimiento aplica a las criaturas y atribuye luego a Dios.

1. En primer lugar, hay que rechazar la *univocidad*, que conduciría al antropomorfismo.

Llamamos unívocos los términos o conceptos que se aplican a varios objetos en forma totalmente idéntica. Así, la palabra «animal» designa siempre de la misma manera a todo ser viviente dotado de conocimiento sensible; lógicamente, es el nombre de «género» el que se diversificará en «especies», por ejemplo «animal acuático» o «animal aéreo», cuando le añadimos una «diferencia específica»: ésta («acuático» o «aéreo» en el ejemplo citado) añade a la noción del género un concepto distinto.

Ahora bien, es imposible que un término o una noción convengan unívocamente a Dios y a la criatura. Santo Tomás lo explica directamente sea de la noción de ser, sea del concepto de cualquier perfección; y concluye lo mismo del estudio de la causalidad.

La noción de ser no es unívoca. No hay un género común a Dios y a la criatura; lógicamente, el ser no es un género que pudiera especificarse por diferencias: en efecto, no hay ninguna diferencia que no sea ser, que pueda, por tanto, contraer al ser por un concepto distinto del mismo ser (*C.G.* I, 25; cf. I, 3, 5). Los términos ser divino y ser creado no indican un género con sus diferencias específicas. Por tanto, no hay identidad del modo de ser. «En Dios, la relación con el acto de existir es distinta que en cualquier otra criatura,

porque Él mismo es su acto de existir, lo cual no conviene a ninguna criatura»[26]. Solamente en Dios, la esencia consiste en existir: por consiguiente, el ser no conviene unívocamente a Dios y a la criatura.

Lo mismo puede decirse de las perfecciones como la bondad o la sabiduría. Porque «las perfecciones de todas las cosas que se encuentran, en las criaturas, divididas y multiformes, preexisten en Dios en la unidad y la simplicidad»[27]; en Él se identifican con el ser divino, y cuando afirmamos de Dios que es sabio, no significamos nada que se distinga de su esencia, de su poder, de su ser: *Quiquid est in Deo, hoc est suum proprium esse (De Verit.* 2, 11); por el contrario, las perfecciones del hombre, la sabiduría, por ejemplo, se distinguen de su esencia y de su ser. Por tanto, no hay ninguna identidad concebible entre una perfección divina y una perfección creada. La sabiduría, por ejemplo, no es ningún género unívoco que se especificaría en sabiduría infinita y sabiduría finita; por otra parte, si una perfección divina no fuera más que una especie de un género, Dios sólo poseería parcialmente esta perfección, la cual estaría determinada a un cierto modo: no sería el ser totalmente perfecto *(C.G.* 1, 32).

La misma conclusión se obtiene analizando la causalidad. Es imposible que el ser de Dios — o alguna de sus perfecciones, idénticas a su ser — sea causa unívoca del ser finito y de sus perfecciones. Una causa unívoca es de la misma especie que su objeto: así la planta engendra a la planta. Pero semejante causa no es jamás causa universal de la especie, porque habría que suponerla causa de sí misma. Ahora bien, Dios es causa universal de los seres finitos y de sus perfecciones, supera, por tanto, toda especie de ser y de perfección[28]. Ningún concepto unívoco puede aplicarse a Dios y a las criaturas.

2. Pero hay que procurar no caer en el otro extremo, en la *equivocidad*, que llevaría al agnosticismo.

Llamamos equívoco al término que se aplica a varios objetos

26. «Deus... alio modo se habet ad esse quam aliqua alia creatura; nam ipse est suum esse, quod nulli alii creaturae competit» *(De Potentia,* 7, 7).

27. «Omnes rerum perfectiones, quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter» (I, 13, 5).

28. Cf. I, 13, 5 ad 1um.

de manera totalmente distinta: por ejemplo, el término «cabo»; se da en este caso simple homonimia. Una misma palabra se aplica convencionalmente a conceptos totalmente distintos; por tanto, sólo se hablará de equivocidad con respecto a los términos, no a los conceptos.

Los términos ser, bondad o sabiduría, aplicados a Dios y a la criatura no pueden contener nociones absolutamente diversas; porque entre Dios y la criatura hay un orden de causa a efecto *(C.G.* I, 33), que implica cierta semejanza. Si estos términos fueran equívocos, la existencia de Dios no hubiera podido ser demostrada, ni deducidas sus perfecciones simples; la teología, tanto natural como sobrenatural, sólo podría enunciar negaciones o relaciones; todo juicio afirmativo de una perfección se reduciría a un simple juego de palabras. Sin embargo, decir que «Dios es bueno», no es afirmar solamente que «Dios no es malo» o «Dios es causa de bondad», es afirmar que aquello que llamamos bondad en las criaturas preexiste en Dios según un modo superior (I, 13, 2). Tampoco bastaría atribuir a los conceptos un valor pragmático, como si el juicio «Dios es bueno» significase solamente que tenemos que comportarnos respecto a Él como con un ser bueno: la práctica sólo puede fundarse sobre un conocimiento verdadero[29].

Por tanto, los términos de ser, bondad, etc., no sólo tienen el valor de signos convencionales aplicables a los efectos y a su causa suprema, sino que se refieren a conceptos que poseen cierta unidad, como veremos en la teoría de la analogía.

3. Solamente la *analogía* permite evitar los dos excesos del antropomorfismo y del agnosticismo.

Un término o un concepto son llamados análogos cuando se aplican a varios objetos de una manera que no es del todo idéntica ni del todo diferente.

Se distinguen diversas clases de analogías.

29. «Puesto que Dios nos propone en conceptos y proposiciones conceptuales (que llegan a nosotros chorreantes de la sangre de los mártires, en tiempos del arrianismo se sabía morir a causa de una iota)... la verdad misma de su vida divina, su abismo, el concepto no es un simple instrumento práctico, incapaz por sí solo de transmitir la realidad a nuestro espíritu...» (J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne,* 3.ª ed., p. XII-XIII).

En el conjunto de su obra, santo Tomás da el primer lugar a la *analogía de relación* (se puede traducir así el término *proportio*. I, 13, 5; también se habla de analogía de atribución). Entre los seres y Dios se da la relación de la criatura a su causa suprema, ejemplar y eficiente: el ser finito imita a Dios, se le asemeja, participa de sus perfecciones, recibe de Él su existencia. Esta relación funda un conocimiento analógico de Dios. Sin embargo, un texto del *De Veritate* (2, 11), que parecía descartar esta analogía de relación, no contiene sino la *analogía* llamada de *proporcionalidad*, en las dos normas denominadas después analogía de proporcionalidad *metafórica* y analogía de proporcionalidad *propia*. A pesar de la reserva del *De Veritate*, los tres modos así definidos tienen lugar en el estudio de los nombres divinos.

a) *Analogía de relación (analogía de atribución)*. ¿Cómo se presenta la relación por la que un mismo término puede convenir a varios? Hay que distinguir dos casos.

Tomemos por ejemplo el término «sano»: conviene principalmente al animal en buen estado de salud y sólo a él; por analogía, se dirá que su alimento es sano, porque le conserva la salud, o que un remedio es sano porque se la devuelve. En este caso hay una relación de causa a efecto. Pero el término «sano» no conviene al alimento ni al remedio sino por denominación extrínseca; hablando con propiedad, sólo el animal está sano, y el término en cuestión no nos dice cuál es la naturaleza íntima de los demás analogados.

Sea ahora el término «bueno». Se aplica a Dios y a la criatura. Entre el Dios infinitamente bueno y la criatura que participa de su bondad hay una relación de causalidad, al igual que había relación causal entre el alimento sano y el animal sano. Pero, en el caso de la bondad, no se puede hablar de denominación puramente extrínseca; no sería suficiente decir que Dios es bueno como causa de bondad, al modo como el alimento es sano como causa de salud. La causa suprema debe poseer eminentemente las perfecciones de sus efectos; así la bondad le conviene propiamente, e incluso principalmente, toda vez que las criaturas sólo son buenas en virtud de una participación, de una comunicación del bien que él es por esencia. Hay aquí, de todas formas, atribución intrínseca del mismo término

en ellos de lo que caracteriza a cada uno de ellos en su singularidad: el ser de dioses múltiples no podría ser simple[8].

La unicidad se deduce también de la infinita perfección de Dios: no podemos concebir varios seres infinitamente perfectos; puesto que, al suponerlos distintos, uno debería tener una perfección de la que los demás carecerían, y que, por lo tanto, serían imperfectos.

Esta unicidad divina no es matemática o numérica: Dios está por encima del número; éste sólo puede convenir a realidades materiales, en las cuales una misma naturaleza se multiplica en individuos distintos. La unidad de Dios es de orden metafísico.

Se vincula a su aseidad: «El ser por sí mismo — escribe Fénelon — sólo puede ser uno. Es el ser, sin más. Si fuera dos, no solamente no serían más que un solo Dios, sino que serían infinitamente menos que uno solo»[9].

2. La verdad divina

La verdad es la conformidad de la realidad y de la inteligencia. Ante todo, y hablando con propiedad, se encuentra en ésta; secundariamente, en el ser, en cuanto ordenado a la inteligencia (I, 16, 1).

Ahora bien, la verdad está en Dios en grado máximo (cf. cuarta vía), tanto si se le considera en sí mismo, como si se le considera causa de las criaturas.

En sí mismo Dios es verdad; porque no sólo hay conformidad, sino identidad rigurosa, en el ser divino, de la inteligencia y de lo inteligible: *Esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere* (I, 16, 5).

Como causa de las criaturas, Dios es también verdad, y verdad primera, pues el acto por el cual se conoce y conoce en sí las criaturas es medida y causa de todo ser y de toda inteligencia: *Suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse et omnis alterius intellectus* (I, 16, 5). El ser trascendental es verdadero por referencia

---

8. Si hay en Dios trinidad de personas, como lo atestigua la revelación, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son un solo y mismo ser. Las personas son relaciones subsistentes, realmente distintas, pero idénticas a la naturaleza divina.

9. Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, II parte, cap. V, a. 1.

a la criatura, en que la perfección es primeramente conocida, y a Dios que es su origen.

Cayetano (1469-1534), comentador de santo Tomás, no aceptaba más que la atribución extrínseca [30], y concedía la máxima importancia a la analogía de proporcionalidad propia. Conviene, por el contrario, tener primeramente la relación causal entre Dios y el mundo: ella es la que funda nuestro conocimiento de Dios.

b) *Analogía de proporcionalidad.* La analogía precedente se fundaba en una sola relación, por ejemplo de causa a efecto. Las que ahora vamos a exponer suponen por lo menos dos relaciones que se comparan, como en aritmética, cuando se escribe una proporción: 6 es a 3 como 4 es a 2 *(De Verit.* 2, 11); de aquí el nombre de analogía de proporcionalidad.

1) *Analogía de proporcionalidad metafórica.* La primera forma es simplemente metafórica. En este caso, el término conviene propiamente a uno solo de los analogados y a los otros en virtud de una semejanza de relaciones. Sea, por ejemplo, el término «reir», que conviene propiamente al hombre y sólo a él; si se dice que un prado es sonriente o que la suerte ha sonreído a alguien, se establecen las siguientes proporciones: lo que la sonrisa es al hombre, las flores lo son al prado, y el éxito a la suerte de tal o cual (Cayetano, *De nominum analogia*, cap. LII).

Esta analogía se usa frecuentemente en la Escritura: Yahveh es llamado «fortaleza», «escudo» (2 Sam 22, 2-3), «fuego devorador» (Dt 4, 24). Lo que la fortaleza es al combatiente, Dios lo es para el justo. Pero el término «fortaleza» no conviene propiamente a Dios, de aquí el nombre de analogía de proporcionalidad impropia. Esta especie de analogía conviene a las perfecciones mixtas, o mezcladas de imperfección, que implican en sí mismas un modo propio a las criaturas y sólo pueden aplicarse a Dios metafóricamente *(C.G.* 1, 30). A las perfecciones simples les convendrá la última especie de analogía.

---

30. B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Nauwelaerts, París 1963, p. 17 y 135ss. Cf. C. FABRO, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, ibid., París 1961, p. 509 ss.

2) *Analogía de proporcionalidad propia.* En este caso el término análogo conviene propiamente a todos los analogados en virtud de una semejanza de relaciones.

Sea el término «conocimiento»: la visión es el conocimiento de la vista, como la intelección es el conocimiento de la inteligencia. O bien la palabra «principio»: el corazón es el principio de la vida animal como los fundamentos son el principio de la casa (Cayetano).

Proporciones semejantes pueden escribirse con respecto al ser y a todas las perfecciones simples, al hablar de Dios y de las criaturas.

Por sí mismo es el *ser* de la causa primera, como por otro es el *ser* de lo contingente.

Sin límite es el *bien* de la causa de todo bien, así como siempre es parcial el *bien* que experimentamos.

La simplicidad absoluta es la *belleza* de la causa suprema, así como la complejidad unificada es la *belleza* de lo creado.

Medida de las cosas, tal es la *inteligencia* de su causa universal; de este modo, medida por las cosas, tal es la *inteligencia* del hombre.

En estas proporciones alcanzamos directamente el segundo miembro en sus dos términos, que pertenecen al orden de lo creado. Ahora bien, sabemos que lo creado tiene una causa, a la cual debe parecerse: es el segundo término del primer miembro; pero el modo de ser, de bondad, de belleza, de inteligencia, etc., que conviene a esta causa no puede ser conocido en sí mismo; sólo es significado negativa y relativamente: así, en los ejemplos indicados, el primer término de cada proposición implica una negación: decir que Dios es por sí, es negar que sea por otro (*C.G.*, I, 25); es el bien *sin* límite, belleza *sin* composición, inteligencia *sin* ninguna dependencia de lo que aprehende, y *sin* distancia ni diferencia entre el acto de concebir y la actividad productora.

Por tanto, si el concepto analógico tiene cierto valor cognoscitivo, si posee cierta unidad por la cual llegamos a Dios de manera imperfecta y confusa, deja, sin embargo, en lo desconocido la manera de ser de la perfección divina, como explica santo Tomás.

B. *EL MODO DESCONOCIDO DE LAS PERFECCIONES DIVINAS*

LAS TRES VÍAS DE CAUSALIDAD, DE NEGACIÓN Y DE EMINENCIA

Un texto de la *Suma teológica* (I, 12, 12) nos dice que nuestro conocimiento natural, originándose en las cosas sensibles, no puede alcanzar toda la virtud de la causa suprema, ni por consiguiente llegar a ver la esencia de Dios. ¿A qué pueden conducirnos, pues, estas realidades que nuestros sentidos perciben? No solamente a afirmar la existencia de Dios, en respuesta a la pregunta *an sit*, sino también a formar respecto de Dios enunciados negativos y relativos, que dejan sin respuesta la pregunta *quid sit:*

...*quia* [*creaturae sensibiles*] *sunt effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de eo* an est: *et ut cognoscamus de ipso* ea quae necesse est ei convenire *secundum quod est prima causa, excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet est omnium* causa (vía de causalidad), *et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet* ipse non est *aliquid eorum quae ab eo causantur* (vía de negación o de remoción); *et quod haec non removentur ab eo propter eius defectum, sed quia* superexcedit (vía de eminencia o de excelencia)[31].

Por tanto, ¿qué podemos decir, a partir de los bienes sensibles, respecto del modo según el cual Dios es bueno? Primeramente, que este modo es el que conviene a la causa de todo bien: es éste un conocimiento totalmente relativo. Además, hay que negar de Dios, apartar de Él, todos los modos finitos de bondad que caen bajo nuestra experiencia: conocimiento puramente negativo. Finalmente, se precisa que, si bien negamos de Dios la bondad tal como es conocida en las criaturas, no es porque carezca de bondad, sino que, por

---

31. «Como los efectos dependen de la causa, por ellos podemos ser conducidos a saber que Dios es, y podemos conocer los atributos que le deben convenir necesariamente a título de causa primera universal, que supera todos sus efectos. Por tanto, conocemos de Dios su relación con las criaturas, a saber, que es causa de todas; sabemos lo que le diferencia de sus criaturas, es decir, que no es nada de aquello cuya causa es; finalmente sabemos que lo que se niega de Él, no se le niega en razón de una carencia, sino porque lo supera.»

el contrario, la posee de manera excelente, sobreeminente: por esta tercera vía se confirma la relación de desemejanza implicada en la segunda, pero conservando la semejanza analógica que implica la relación de causalidad; el espíritu procede, en este caso, a la vez por negación y relación [32].

En resumen, ¿conocemos la esencia divina por la razón natural? Santo Tomás repite con frecuencia que no podemos conocer la esencia divina *tal como es en sí misma*, de suerte que sepamos lo que es: *Ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de ea quid est, sed per modum eminentiae et causalitatis et negationis* (I, 13, 8 ad 2um). El texto anteriormente citado de la *Suma contra los gentiles*, no es menos formal: *Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum* (*C.G.*, I, 30). Sabemos que Dios es, pero no sabemos qué es, en el abismo impenetrable de su naturaleza. Afirmar de Él que existe, que es causa del ser, que no es nada de lo que crea, sino que supera toda cosa, no es decir cuál es en sí mismo el modo del ser divino.

Sin embargo, acerca de Dios hacemos juicios afirmativos verdaderos: Dios es bueno, Dios es sabio. Pero puesto que estos juicios son múltiples, mientras que Dios es absolutamente simple, son impotentes para declarar lo que es en el fondo la esencia divina: *Ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de ea, quid est; potest tamen de ea cognoscere, ut sciat, an est*» (I, 12, 12 ad 1um). Es verdad que Dios es bueno y sabio, pero estos atributos no son realmente distintos de su esencia, y su modo queda escondido para nosotros en la simplicidad absoluta de su ser; de modo que nuestros juicios de atribución se reducen a un juicio de existencia: Dios es. Los nombres que le damos sólo lo significan imperfectamente (I, 13, 2 ad 1um); y, ni siquiera con la ayuda de conceptos analógicos, y de las afirmaciones verdaderas que contienen, podemos, en esta vida, conocer la esencia divina tal como es en sí misma; la captamos solamente según el modo como está representada en las perfecciones de las criaturas: *Essentiam Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est: sed cognoscimus*

32. Véase también *De Potentia*, 7, 5 ad 2um

eam secundum quod repraesentatur in perfectionibus creaturarum (I, 13, 2 ad 3um).

N.B. PERFECCIONES SIMPLES Y PERFECCIONES MIXTAS

Entre las perfecciones de las criaturas, santo Tomás distingue dos clases (*C.G.* I, 30; cf. I, 13, 3 ad 1um); las hemos llamado perfecciones simples y perfecciones mixtas.

«Los nombres que designan una perfección considerada absolutamente, sin señalar ningún defecto», como la bondad, la sabiduría y el ser, son los de las perfecciones simples. Pero «los nombres que designan estas mismas perfecciones incluyendo en ellas el modo de posesión propio de las criaturas», por ejemplo, la razón discursiva, se aplican a las perfecciones mixtas.

Puesto que Dios es causa de todo ser, debe poseer unas y otras, porque el efecto preexiste virtualmente en la causa eficiente: *Effectus praeexistit virtute in causa agente* (I, 4, 2); y como Dios no es causa unívoca de las criaturas, sus perfecciones están en Él según un modo eminente, *eminentiori modo* (ibid.).

Pero sólo las perfecciones simples se le atribuyen *propiamente* (o formalmente), mientras que las perfecciones mixtas sólo le convienen *metafóricamente:* por tanto, hablando con propiedad, Dios no razona, su pensamiento no implica ninguna sucesión temporal de proposiciones que se encadenan, el verbo «razonar» sólo le puede ser aplicado metafóricamente.

Al final de este estudio, Dios se nos aparece como una profundidad insondable; es preciso que sea, en sí, un secreto incognoscible: un Dios que pudiese ser aprehendido por nosotros no sería el verdadero Dios, objeto de nuestra adoración. San Agustín escribía: *Si comprehendis, non est Deus* [33].

Para santo Tomás, el conocimiento supremo que tenemos de Dios, es que supera todos nuestros pensamientos: *Haec est summa cognitio quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse supra omne id quod cogitamus de eo* (*De Verit.* 2, 1 ad 9um).

33. San AGUSTÍN, *Sermo* CXVII, III, 5; P.L., 38, 663.

Pero aunque la inteligencia queda siempre por debajo —tanto si emplea sus fuerzas naturales, como si se ilumina con la luz de la fe—, el amor puede ir más allá que el conocimiento (*aliquid... potest perfecte amari, etiamsi non perfecte cognoscatur*, I-II, 27, 2 ad 2um); y san Juan de la Cruz dice de la voluntad que se une a Dios que «ama por encima de todo lo que puede comprender»[34].

---

34. San Juan de la Cruz, *Cartas* en *Obras completas*, edición y notas del padre Silverio de Santa Teresa, Burgos [3]1943.

CAPÍTULO SEGUNDO

LOS ATRIBUTOS DIVINOS

I. GENERALIDADES SOBRE LOS ATRIBUTOS DIVINOS

A. *LA DISTINCIÓN DE LOS ATRIBUTOS DIVINOS*

Dios es absolutamente simple; y sin embargo, afirmamos de Él perfecciones múltiples, que le convienen propiamente.

¿Hay que suponer acaso que los términos que las designan: bueno, sabio, etc., son puros sinónimos, aplicados desde el exterior a una simplicidad inefable? Pero entonces no podría decirse que estas perfecciones le pertenecen propiamente. Es preciso mostrar que pueden conciliarse con su unidad perfecta.

La cuestión se plantea aquí para los nombres dados a Dios por modo de afirmación: Ser y Esencia; Uno, Verdad y Bien; Inteligencia y Voluntad, etc. Proceder por negación o por relación, decir lo que Dios no es o qué relación sostiene con Él todo lo restante, no es, evidentemente, disminuir su simplicidad. Que carezca de límite, de medida espacial, de duración temporal, todo esto no es más que diversidad de aspectos negativos (infinito, inmenso, intemporal), y por esta sola razón no se podría negar que Dios sea uno en su esencia. Asimismo, que sea la causa de efectos múltiples, y que al término de las vías tomistas se le den los nombres distintos de primer motor de todo movimiento y de creador del ser, no hay en ello nada que no sea conciliable con la simplicidad del principio universal: la multiplicidad sólo es reconocida entonces en el término de su acción.

¿Pero cómo conceptos distintos pueden ser afirmados propiamente de una realidad absolutamente simple? ¿De qué especie es la distinción de estos conceptos?

Primeramente, debemos preguntarnos si se trata de una distinción real, la que existe en la realidad independientemente del espíritu, o de una distinción de razón que sólo existe en el espíritu.

1. *No hay distinción real de los atributos divinos.* Una distinción real existe a la vez en la cosa conocida y en la inteligencia; así los miembros de un cuerpo son realmente distintos; así también, en los seres materiales, la materia prima, sujeto del cambio, y la forma sustancial cambiante. Ahora bien, Dios carece de composición real: la distinción de sus atributos sólo puede ser de razón; sólo existe en el espíritu [1].

Ahora bien, el espíritu parte siempre de las perfecciones de las criaturas para aplicarlas a Dios. Pueden presentarse entonces dos casos: dos perfecciones pueden encontrarse sobre líneas distintas: por ejemplo, la unidad y la sabiduría; o bien sobre la misma línea, como potencia y acto: por ejemplo, la esencia y la existencia, la inteligencia y el pensamiento. Los atributos divinos correspondientes serán, en el primer caso, distintos virtualmente; pero, en el segundo caso, serán, para el espíritu, intrínsecamente idénticos.

2. *Los atributos que corresponden a perfecciones situadas en líneas diferentes son virtualmente distintos unos de otros.* Hay distinción virtual (o distinción de razón fundada en la realidad, o de razón razonada) entre dos conceptos intrínsecamente diferentes que convienen propiamente a la misma realidad. Si de un animal decimos que es «corporal» y que está «dotado de vida», estos dos conceptos diferentes designan el mismo objeto del cual han sido abstraídos.

Ahora bien, los conceptos de los atributos divinos difieren unos de otros: así «verdad» y «poder» son nociones distintas que, sin embargo, se aplican propiamente al ser divino.

La razón natural puede presentir a veces de manera confusa cómo, llevados al infinito, más allá de todo modo positivamente

1. No obstante, Duns Escoto admite en la esencia divina — y no solamente en nuestro espíritu — una «distinción formal» de los atributos divinos. Esta distinción sería compatible con la identidad real, pues, en Dios, cada atributo es infinito, por tanto incluye toda perfección; por razón de esta infinitud, es idéntico a cada uno de los demás. Podemos preguntarnos si esta teoría salva plenamente la trascendencia divina.

concebible, estos atributos se identifican en la simplicidad divina. De este modo la unidad absoluta es perfectamente inteligible, es decir, verdad perfecta, y esta verdad es el bien infinito. Las nociones trascendentales convienen a la inteligencia y a la voluntad divinas. Inteligencia y voluntad ¿son a su vez idénticas? Recordemos que es el pensamiento el que capta el objeto de la voluntad, y que el amor hace al pensamiento más penetrante y más claro; superando todos los modos dados en la experiencia, es posible presentir un pensamiento-amor absolutamente simple, cuya imagen más perfecta parece ser, en este mundo, el conocimiento sabroso de los místicos.

3. *Los atributos que, en las criaturas, corresponden a perfecciones situadas en la misma línea* — como potencia y acto — *no se distinguen ni real, ni virtualmente:* sus conceptos son intrínsecamente idénticos. Se habla en este caso de distinción de razón sin fundamento en la realidad, o de razón razonante.

Una distinción de razón carece de fundamento en la realidad cuando existe entre dos conceptos intrínsecamente idénticos, considerados desde dos puntos de vista diferentes: así el concepto de «hombre» no difiere en nada del concepto de «animal racional», en el que sólo se explica el género y la diferencia específica.

Ahora bien, pueden atribuirse a Dios ciertas perfecciones cuyos conceptos son idénticos, aunque se les considere desde distintos ángulos. Así, por ejemplo, la esencia y la existencia, puesto que, incluso para nuestro espíritu, la esencia de Dios consiste en existir, el ser es su esencia misma. Así también la inteligencia, la intelección y su objeto, puesto que cada uno de estos términos designa para nosotros un mismo concepto, el de «pensamiento» divino siempre en acto que se piensa eternamente. La voluntad, la volición y el bien querido, significan también una misma noción, la del «amor» que se ama necesariamente: consideramos este concepto único desde tres puntos de vista diversos, por referencia completamente exterior a las criaturas, en las cuales la facultad se distingue de su acto, y el acto de su objeto.

Tanto si se diferencian unos de otros en sí mismos o externamente, los conceptos que atribuimos a Dios se multiplican a la vez en razón de la debilidad de nuestra inteligencia y de la riqueza

inagotable del ser absoluto. Nociones multiples no pueden alcanzar más que imperfectamente su simplicidad: *Variis et multiplicibus conceptibus intellectus nostri respondet unum omnino simplex secundum huiusmodi conceptiones imperfecte intellectum* (I, 13, 4). No obstante, es necesario que el hombre emprenda todos estos caminos para intentar captar semejante plenitud de perfección. *Pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte istius Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem intellectus nostri. Et ideo pluralitati istarum rationem respondet aliquid in re quae Deus est, non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur* (I, dist. 2, q. 1, a. 3). Dios es bueno, Dios es sabio, etc.: estos juicios múltiples señalan otros tantos caminos que se encuentran en el infinito en su sujeto común; necesitamos su pluralidad para expresar, a nuestra medida, la riqueza de este otro juicio al cual equivalen: Dios es.

B. *EL CONSTITUTIVO FORMAL DE LA NATURALEZA DIVINA LA ASEIDAD*

Damos el nombre de constitutivo formal al atributo fundamental que es, *para nuestro espíritu*, por una parte. lógicamente primero, de suerte que todos los demás puedan deducirse de él, por otra parte, principio de distinción entre Dios y la criatura.

De lo que aquí se trata es sólo de nuestro modo de conocer, pues en el ser de Dios no puede haber ni anterioridad ni posterioridad de un atributo con relación a otro: todos se confunden en la perfecta identidad.

El constitutivo formal de la naturaleza divina es la aseidad: Dios es el ser por sí, *a se*, el ser mismo subsistente, el ser en el cual esencia y existencia se confunden, el acto de existir absolutamente independiente.

Por una parte, este atributo es lógicamente primero: pues el ser es la noción menos determinada, mientras que las perfecciones de las esencias, como la bondad o la inteligencia, determinan, en cierta

manera, el ser. Por lo mismo pueden deducirse de la aseidad: el ser por sí posee necesariamente toda perfección en plenitud, como hemos visto a propósito de la cuarta vía. Por tanto, lo que con más propiedad se dice de Dios es el nombre de ser: *Quanto aliqua nomina sunt minus determinata et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo.* El nombre que conviene a Dios por excelencia es el más universal: el ser, «aquel que es», porque evoca, siguiendo la imagen de san Juan Damasceno, como un océano de sustancia infinito y sin orillas, *velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum* (I, 13, 11).

Por otra parte, la aseidad es principio de distinción entre Dios y la criatura: Dios es puro acto de existir, ser que subsiste por sí mismo y cuya esencia es ser; pero la existencia creada es recibida en una esencia que la determina y la limita.

Respecto de este constitutivo formal han sido propuestas otras soluciones. Conforme a las tendencias generales de su sistema, el franciscano *Duns Escoto* (1265-1308) sitúa en el plano mismo de las esencias el principio de distinción entre Dios y la criatura. Lo ve en la *infinitud divina*, o la exigencia radical de todas las perfecciones: todos los atributos de Dios se identifican con esta plenitud. No hay duda de que puede considerarse como principio que distingue a Dios de lo finito, pero este principio no es lógicamente primero, puesto que se deduce de la aseidad divina.

Juan de Santo Tomás, O.P. (1589-1644), discípulo y comentador del Doctor Angélico, argumenta en la forma siguiente: puesto que buscamos aquí el concepto propio y formal de la naturaleza de Dios, no basta llamarle el ser por sí: el nombre «aquel que es» no significa «lo que es» Dios. Habrá que buscar, pues, cuál es el grado de naturaleza más alto, es decir, el grado supremo de la vida; pero no hay vida superior a la de la inteligencia, elevado por encima de las potencialidades e imperfecciones de la materia: Dios es, pues, *intelección subsistente*, acto puro de pensamiento, sin distinción en Él de facultad y operación. Sin embargo, el ser es un concepto más fundamental que el de intelección. Además, el nombre de ser por sí designa realmente la naturaleza divina, puesto que nuestra idea de la naturaleza divina es intrínsecamente idéntica al concepto de ser

subsistente; y precisamente, el concepto más elevado que tenemos de Dios consiste en descubrir, en la raíz lógica de los demás atributos la noción de acto puro de ser, como un océano sin límites que contiene toda perfección, por tanto la inteligencia misma: *Hoc nomen, qui est, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminate ad omnes. Et ideo nominat ipsum pelagus substantiae infinitum* (I, 13, 11).

¿Cómo hay que entender esta aseidad divina?

Afirmar que Dios es por sí mismo, es, ante todo, negar que haya en Él *algo causado, potencial, participado* (I, 3, 4). No hay en Él nada causado, puesto que existe por su misma esencia y no por un principio extraño; no hay nada potencial, puesto que sólo en la criatura la esencia es a la existencia como la potencia al acto, en tanto que Dios es acto puro; nada participado, puesto que no recibe el ser de nada exterior. Perfectamente independiente, es, en el sentido más fuerte del término, el absoluto.

Afirmar que Dios es por sí mismo, es también —aplicándole dos principios de razón que convienen a todo ser— declarar que tiene en sí su razón de ser y su fin.

El principio de razón de ser (todo ser tiene su razón de ser) se traduce aquí de la manera siguiente: *Dios tiene en sí su razón de ser*, es por sí mismo total suficiencia inteligible, perfecta limpidez interior y esplendor de verdad.

El principio de finalidad (todo agente obra en vistas de un fin) se aplica también a Dios: *Él mismo es su propio fin.* El ser subsistente es un bien querido, amado; el Espíritu supremo es amor de su bondad infinita.

Por el contrario, el principio de causalidad no puede convenir a Dios, sino solamente al ser contingente: «Todo ser contingente tiene una causa.» No diremos con Descartes —a pesar de los matices que introduce— que Dios es causa de sí mismo: «Puede existir —escribe— alguna cosa en la cual haya una potencia tan grande y tan inagotable, que jamás haya tenido necesidad de ningún auxilio para existir, y que no lo necesite ahora para ser conservada, y que de este modo sea, en cierta manera, la causa de sí mismo»[2]. En este

2. DESCARTES, *Premières Réponses*, ed. Adam-Tannery, t. IX, p. 86; cf. t. VII, p. 109: «Quodammodo sui causa»... «non nimis improprie sui causa». «Si hemos busca-

caso la necesidad de la existencia divina se da como consecuencia de su poder: pero, por una parte, esto no es más que trastocar los términos, pues el ser precede lógicamente a su poder; por otra parte, la potencia divina no tiene por objeto más que la producción de los seres posibles, de las existencias contingentes, y no la subsistencia del ser necesario.

A fortiori no podemos hacer depender de una libre elección de Dios su existencia y su esencia, como creían los filósofos de la libertad. Ésta, según Charles Secrétan (1815-1895), es el atributo fundamental del ser absoluto: «El espíritu puro es lo que él mismo se hace, es decir, es libertad absoluta.» Dios se define por la fórmula: «Yo soy lo que yo quiero»; es «causa de su propia libertad»[3]. Émile Boutroux (1845-1921) escribe que en Dios «la potencia o la libertad es infinita; es la fuente de su existencia, la cual, por consiguiente, no está sujeta a la necesidad de la fatalidad. La esencia divina, coeterna a la potencia, es la perfección actual. Es necesaria con necesidad práctica, es decir, merece absolutamente ser realizada, y no puede ser ella misma si no se realiza libremente»[4]. Sin embargo, la aseidad no es libertad de elección, o ausencia de determinación, pues Dios no puede no ser, ni ser distinto de como es; pero, puesto que existe por sí mismo, es libertad de espontaneidad o ausencia de determinación: sin encontrar obstáculo alguno, se expresa en plenitud según toda línea de perfección; sin ningún límite, Dios es.

---

do la causa por que es, y por que no deja de ser, y que, considerando la inmensa e incomprensible potencia contenida en su idea, la hemos reconocido tan plena y tan abundante que, en efecto, es la causa por la cual es y no deja de ser, y que no puede haber otra que aquélla, decimos que Dios es por sí mismo, no ya negativamente, sino muy positivamente. Porque, aunque no haya necesidad de decir que es la causa eficiente de sí mismo, por miedo de disputar acerca de la palabra, no obstante, porque vemos que lo que hace que sea por sí mismo, o que no tiene causa diferente de sí mismo, no procede de la nada, sino de la real y verdadera inmensidad de su potencia, nos es totalmente lícito pensar que hace en cierto modo la misma cosa respecto de sí mismo, que la causa eficiente respecto de su efecto, y por tanto, que es por sí mismo positivamente» (t. IX, p. 87-88).

3. CH. SECRÉTAN, *La Philosophie de la liberté*, t. I: *L'Idée*, p. 364-365.

4. E. BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*, p. 156-157.

II. ESTUDIO DE LOS ATRIBUTOS DIVINOS

Dios es: posee, por tanto, las propiedades trascendentales del ser. De aquí un primer grupo de atributos: *unidad*, *verdad* y *bondad*.

Dios es necesariamente: por consiguiente escapa a todo lo que es para nosotros signo de contingencia, es sin límite alguno, sin dimensión espacial ni temporal. De aquí un segundo grupo: *infinitud*, *inmensidad*, *eternidad*, atributos cuyas nociones son primeramente negativas, pero que expresan también una plenitud de ser, de presencia a todo ser, y de total presencia a sí mismo.

Finalmente, tres términos positivos, *inteligencia*, *voluntad* y *potencia*, podrán ser atribuidos a Dios; conciernen ya sea a su ser íntimo, ya sea a su actividad fuera de sí mismo: su estudio dará paso a la tercera parte, en la que se analizará esta acción *ad extra* por la cual Dios produce el mundo y lo dirige hacia sí.

A. *LOS TRASCENDENTALES Y LA NATURALEZA DIVINA. UNIDAD, VERDAD Y BONDAD DE DIOS*

1. La unidad divina (simplicidad y unicidad)

Dios es perfectamente uno, indiviso en sí mismo. Por lo tanto, *es simple:* no hay en él composición alguna; es *único*, no hay más que un solo Dios.

La simplicidad divina.

Dios es simple: *escapa a toda composición*. Santo Tomás lo demuestra (I, 3), por una parte, negando de Dios las diversas especies de composición que la filosofía de la naturaleza y la metafísica encuentran, por otra parte, estableciendo de la manera más general que el ser compuesto no puede convenirle.

Hay que negar de Dios toda composición cuantitativa: porque Dios no es un cuerpo; asimismo, toda composición de materia pri-

mera y de forma sustancial, puesto que, en el ser divino, nada está en potencia: Dios es acto puro y primer agente, y como todo ser obra por su forma, es forma por sí mismo, según toda su esencia. No hay en Él, como en los seres materiales, distinción entre la naturaleza y la realidad individual a la cual esta naturaleza pertenece *(suppositum)*, ni, como en el ser finito, distinción de esencia y existencia. Tampoco hay en Dios composición de sustancia y accidentes, pues nada puede añadirse al ser absoluto, sin límites; es todo lo que tiene, escribe san Agustín: *Deus ideo simplex dicitur quia quod habet, hoc est*[5].

Además, es posible demostrar en general que Dios carece de composición. Pues todo ser compuesto implica dependencia, contingencia, potencialidad: dependencia de sus componentes, puesto que sin ellos no existiría —contingencia que exige una causa, puesto que elementos diversos no pueden unirse por sí mismos y devenir un ser sino por una causa exterior a los mismos —[6], potencialidad, puesto que estos miembros se distinguen los unos de los otros como potencia y acto, o, por lo menos, están en potencia respecto al todo.

Puesto que Dios es simple es inmutable: todo cambio supone un sujeto en potencia, que permanece, y un acto realmente distinto, que se modifica (I, 9, 1). Nada que pueda violentar su naturaleza *(C.G.* 1, 19); en ella, no es concebible ningún mal *(C.G.* 1, 39): violencia y mal implican composición. La simplicidad de Dios es aquella paz inalterable hacia la cual tendía el alma de Agustín: *...ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua... ut... a veteribus diebus colligar sequens unum*[7].

La unicidad divina.

No puede haber varios dioses (I, 11, 3).

Ésta es la primera consecuencia de la simplicidad divina. Si la naturaleza de Dios pudiera comunicarse a varios seres, se distinguiría

---

5. San Agustín, *De Civitate Dei*, XI, 10, P.L. 41, 325.

6. «Quae secundum se diversa sunt, non conveniunt in unum, nisi per aliquam causam adunantem ipsa» (I, 3, 7).

7. «He aquí que mi vida no es más que disipación; y tu mano me ha recogido... a fin de que... recogiendo mi ser liberado de los días antiguos, me una a tu unidad» *(Confesiones*, XI, XXIX, 39).

a la inteligencia divina que lo piensa, o a la única verdad primera: *Una est veritas divini intellectus, secundum quam omnes res denominantur verae* (I, 16, 6). Por tanto, en el espíritu divino, toda verdad puede ser llamada eterna e inmutable. En cuanto a las inteligencias finitas, entran de un modo pasajero y mudable en posesión de verdades múltiples, que son reflejos de la verdad divina. De aquí que todo lo que hay de verdad, en el ser o en el espíritu, es para nosotros signo de Dios.

No solamente Dios es verdadero, sino que es verdad *sin error, purissima veritas (C.G.* 1, 61). No conoce, como nosotros, componiendo y dividiendo objetos de pensamiento, razonando de proposición en proposición; en estas operaciones múltiples nuestro espíritu puede desviarse y perderse; pero Dios lo ve todo con una sola mirada que dirige a sí mismo y a las participaciones finitas de su ser. Además, si las cosas son verdaderas por referencia a la inteligencia divina que las concibe y las produce, no puede haber discordancia alguna entre el pensamiento de Dios y la realidad.

Dios es también *veracidad total*, en razón de su perfección infinita: así como no puede engañarse, no puede tampoco engañarnos.

3. La bondad divina

No se trata aquí únicamente de la bondad en el sentido moral del término, de esta disposición, propia de los seres personales, por la cual quieren el bien de los demás.

El término «bueno» se toma aquí en el sentido más general: Dios es bueno, es el bien supremo.

¿Qué es, pues, el bien? Es lo deseable, objeto de apetencia: *bonum est id quod omnia appetunt* (I, 5, 1), por tanto, una perfección, un acto; de este modo el saber es el bien de la inteligencia. El ser potencial tiende hacia su perfección o su acto, que es siempre un bien, porque de lo contrario, no se haría ningún movimiento hacia él. Dios es bueno, porque es perfección infinita y acto puro.

La bondad de Dios se demuestra a partir de su causalidad. Es causa eficiente, ejemplar y final de todo movimiento de los seres hacia su bien.

Para tender a su perfección los seres deben hallarse bajo la influencia de un acto o agente supremo (cf. primera vía); ahora bien, todo agente confiere a aquello a lo cual mueve su propia semejanza: *Omne agens agit simile sibi* (I, 6, 1); por consiguiente, el ser tiende hacia una semejanza de Dios, el cual es el bien supremo.

Es también, por consiguiente, el ejemplar de todo bien: *Omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, inquantum perfectiones omnium rerum sunt quaedam similitudines divini esse* (I, 6, 1 ad 2um).

En estos textos está implicada la causalidad final de Dios. Dios es el fin último de todas las cosas, el objeto supremo del deseo, *primum desideratum* (*C.G.* 1, 37). Porque si se buscan los fines de los seres, jerárquicamente ordenados, no se puede suponer una serie ilimitada de tales fines (*C.G.* 1, 38); hay que llegar a un bien último que dé cuenta de toda acción y del obrar divino mismo: Dios lo hace todo en vista de su bondad: *Omnia operatur propter suam bonitatem* (I, 105, 2 ad 2um).

Por tanto, es la causalidad final de Dios la que explica su causalidad eficiente. Dios es por excelencia el bien que gusta de difundirse, *bonum diffusivum sui esse* (I, 5, 4, ad 2um; *C.G.* 1, 37; cf. Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. IV, 1); produce fuera de sí mismo semejanzas de su bondad.

De este modo, aunque el término «bueno» puede afirmarse propiamente de todo ser finito, es verdad que todo es bueno con la bondad divina, puesto que ésta es el primer principio —ejemplar, eficiente y final—, de toda bondad: *Unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis* (I, 6, 4). Así como toda verdad nos remite a la verdad primera, así también todo bien es para nosotros el signo de la bondad suprema. En cierto sentido, Dios es el bien de todo bien: *Deus est omnis boni bonum* (*C.G.* 1, 40)[10].

---

10. «Todo lo que me atrae en las criaturas se encuentra en Dios de modo totalmente puro, santo, perfecto, sin mezcla, sin límite, sin temor de exceso o de error.

»Oh Señor, hazme gustar... tu soberana bondad. Sí, tú eres el único bueno. Sí, todo bien viene de ti. Sí, tú eres mejor que todos tus bienes» (L. DE GRANDMAISON, *Écrits spirituels*, Beauchesne, t. III, p. 167).

B. *INFINITUD, INMENSIDAD Y ETERNIDAD DE DIOS*

Se agrupan aquí tres atributos cuya noción se presenta primeramente en forma negativa. Decir que Dios es infinito, inmenso, eterno, es *negarle* todo límite, toda dimensión espacial, toda duración temporal. Sin embargo, esta negación no implica evidentemente en Dios ningun defecto, y conviene *afirmar* al mismo tiempo la plenitud de ser que estos tres atributos suponen: siendo infinito, Dios es perfecto; siendo inmenso, está presente en todo ser; siendo eterno, se posee eternamente.

1. La infinitud divina

La infinitud divina es ausencia de límite y plenitud de perfección. Negativamente, Dios carece de límites, de fronteras, de término; positivamente, posee toda actualidad de ser.

La infinitud divina no puede ser ni la de una multitud, puesto que Dios no es compuesto, ni la de una cantidad continua, como una realidad que se extendiese sin límites en el espacio, puesto que no hay cantidad sino en el orden material. Dios solamente puede ser infinito desde el punto de vista de la magnitud espiritual, *secundum spiritualem magnitudinem* (*C.G.* 1, 43).

La infinitud divina está vinculada a la noción de ser por sí mismo. Puesto que el acto de ser Dios subsiste por sí mismo y no es recibido en ninguna cosa, nada puede imponerle límites.

Por una parte, no es recibido en una esencia que lo determinaría. El ser sólo es limitado por la esencia, la naturaleza, la forma que actualiza; por ejemplo, el ser del hombre, su acto de existir, queda reducido a los límites de la esencia o de la naturaleza humana; la existencia de un hombre no puede ser nada más que lo que pertenece al hombre. Pero aquello que es puramente ser, y no ser de tal esencia determinada, poseerá eminentemente toda perfección sin término ni límite: *Actus in nullo existens, nullo terminatur* (*C.G.* 1, 43).

Por otra parte, Dios no es una forma recibida en una materia

que la individualizaría, que la contraería a ser la forma de tal individuo. Una forma material, por ejemplo la de tal especie animal, puede realizarse en una multitud indefinida de individuos distintos; en este sentido tiene cierta infinitud; pero, en tal miembro de la especie, queda limitada por la materia a ser tal forma individual. Ahora bien, Dios carece de materia, es forma pura, e incluso es la más absoluta de las formas puras, *maxime formale omnium* (I, 7, 1), puesto que en Él el acto de ser no es recibido siquiera en una esencia distinta: por tanto, nada puede limitarlo: *Cum esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens..., manifestum est quod ipse Deus est infinitus et perfectus* (ibid.).

Solamente Dios es infinito en el sentido absoluto del término *(infinitum simpliciter)*. No obstante, algunas realidades creadas son infinitas de modo relativo *(infinitum secundum quid)*.

De este modo puede atribuirse cierta infinitud a la materia primera, pura potencia, porque puede ser actuada por una infinidad de formas, minerales, vegetales o animales; pero se trata de una infinitud de potencialidad o de indigencia, mientras que Dios es infinito por acto y por plenitud de riqueza: *Cum materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquitur quod Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate (C.G.* I, 43).

De este modo también, los seres espirituales creados son infinitos en cierta manera. El signo de ello es el poder de la inteligencia; ésta es capaz, por una parte, de aprehender lo universal, aplicable a una serie ilimitada de individuos; y por otra, de pensar, más allá de un ser finito cualquiera, otro más grande que él. Pero esta infinitud del ser creado es relativa, pues este espíritu no «es» su ser, recibe la existencia reducida a los límites de una naturaleza, angélica o humana.

¿Puede concebirse además una magnitud material infinita, es decir, un cuerpo extendido sin límites, o incluso una multitud de seres actualmente infinita? Aunque, en la *Suma* (I, 7, 3 y 4), santo Tomás responda negativamente, su pensamiento en este punto parece haber vacilado. No se trataría más que de realidades infinitas bajo cierto aspecto, pero limitadas en cuanto a su esencia.

Sólo el ser absolutamente independiente puede ser infinito en todos los aspectos.

2. La inmensidad de Dios

Dios es inmenso, es decir, está fuera de toda medida (aspecto negativo), presente a todo ser y en todo lugar (aspecto positivo).

Desde el primer punto de vista, Dios escapa a toda dimensión espacial, a los límites de un lugar cualquiera; y su presencia no puede quedar limitada a una región de la extensión, porque su misma potencia carece de límites.

En este segundo aspecto, la inmensidad toma otros dos nombres: se la llama omnipresencia, es decir, presencia de Dios en todo ser; o también ubicuidad, término que designa más directamente la presencia divina en todo lugar, siendo el lugar lo que contiene o circunscribe a los seres corporales.

Santo Tomás demuestra la *omnipresencia* a partir de la acción divina sobre el ser y sobre el obrar de las criaturas.

La causa debe estar presente en su efecto: *Agens adest ei, in quo agit* (I, 8, 1); ahora bien, el ser finito es el efecto propio de Dios; el acto de existir de las cosas, el efecto más universal, es producido por la causa absolutamente universal; todo lo que participa del ser depende del ser por esencia: *Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet, quod esse creatum sit proprius effectus eius* (ibid.). Por tanto, así como el sol no deja de iluminar la atmósfera, Dios conserva en todo instante la existencia de las cosas. Ahora bien, este acto de existir de las criaturas es lo más íntimo que hay en ellas, el principio que las hace ser y que las hace ser todo lo que son, a la manera de una forma profunda; es decir, Dios penetra en el corazón mismo de la realidad: *Esse est id quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt... Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intime* (ibid.). Todo panteísmo debe ser excluido; lo finito no puede confundirse con lo infinito; sin embargo, es en virtud de la magnitud absoluta de su ser por lo que Dios puede estar presente en el centro de toda realidad, por ínfima que sea; todo subsiste en su inmensidad.

Como el ser de las criaturas depende de la creación y de la con-

servación divinas, así también su obrar depende de su concurso. Ninguna criatura es causa de ser, a su nivel y en su forma propia de instrumento, si no es en la potencia de Dios que la mueve en su operación, y que produce, como causa principal, todo el ser del efecto: *Deus omnia movet ad suas operationes... est igitur in omnibus rebus (C.G.* 3, 68).

Es clásica la expresión de que Dios está en todas las cosas por *potencia*, por *presencia* y por *esencia;* no simplemente por potencia a la manera de un soberano cuyas leyes se extienden a todo su reino, ni siquiera sólo por presencia, como el habitante de una casa cuya mirada percibe todo su reino, sino sobre todo por esencia, puesto que el ser de Dios está en todo ser y en todo lugar: *Est in omnibus per potentiam, inquantum omnia eius potestati subduntur. Est in omnibus per praesentiam, inquantum omnia nuda et aperta sunt oculis eius. Est in omnibus per essentiam, inquantum adest omnibus ut causa essendi* (I, 8, 3).

Con la noción de omnipresencia está vinculada la de *ubicuidad* o presencia divina en todo ugar.

Los seres corporales ocupan cierto espacio por el contacto de sus dimensiones, quedan «circunscritos» por ese lugar. Las realidades incorpóreas —almas humanas, espíritus puros creados y Dios mismo— están presentes en un lugar por contacto de potencia, *per contactum virtutis* (I, 8, 2 ad 1um); de este modo el alma ejerce su poder en todo el organismo, está entera en cada parte del cuerpo, no obstante, no puede actuar más allá, su influencia está «definida» o limitada por las dimensiones del cuerpo. Lo mismo para un espíritu puro, cuya potencia finita no puede ejercerse más que en tal o tal lugar. La presencia divina en todo lugar es también un contacto de potencia, pero de una potencia infinita; en todas partes, Dios causa el ser y el obrar; pero ni está «circunscrito» por el lugar como los cuerpos, ni «definido» o limitado por cierto ámbito, como el alma o espíritu puro; posee la ubicuidad:

Corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco: Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive, quia ita est in uno loco, quod non in alio: Deus autem neque circumscriptive, neque definitive, quia est ubique (I, 52,

2). Y puesto que Dios es simple, está todo entero en todas partes: *Totus ubique est* (*C.G.* 3, 68).

Aunque Dios no hubiese creado nada, la inmensidad le pertenecería igualmente: porque ninguna extensión lo limitaría, y llevaría en sí una potencia infinita, capaz de hacer brotar mundos a los que sería necesariamente presente.

NOTA DE TEOLOGÍA SOBRENATURAL
PRESENCIA DE INMENSIDAD Y PRESENCIA DE GRACIA

¿Qué relación hay entre la presencia de inmensidad y la presencia de gracia por la cual Dios habita en el alma del justo?

Por su inmensidad, Dios está presente en todo espíritu, aun en el de un pecador; ni los ángeles caídos escapan a esta presencia del Creador, causa de todo ser y de todo obrar (I, 8, 1, ad 4um).

No obstante, la presencia de gracia establece una relación absolutamente nueva entre el alma y Dios. Aquí en la tierra, la gracia santificante es el preludio de la visión beatífica, el germen de la gloria. Ahora bien, la visión de la esencia divina sólo pertenece *por naturaleza* al mismo Dios: *Cognoscere ipsum esse subsistens est connaturale soli intellectui divino* (I, 12, 4); la unión del alma con Dios que se realizará en el cielo con la visión beatífica es absolutamente sobrenatural, supera las fuerzas o exigencias de todo espíritu creado o creable. Si sucede así con la gloria, debe suceder lo mismo con la gracia santificante que es su germen; ya desde ahora ésta nos hace participar a la naturaleza divina, infinitamente elevada por encima de toda naturaleza creada o creable. Por tanto, la presencia por la cual Dios se ofrece a nosotros, en nuestra condición actual, como objeto de conocimiento y de amor sobrenaturales, no es ya sólo presencia de inmensidad, o presencia como causa del ser, como aquel que crea; es presencia de gracia absolutamente nueva de aquel que nos diviniza y nos adopta por hijos en Cristo Jesús; Dios está presente a nuestra fe y a nuestra caridad, como aquel que es conocido y amado está presente en quien le conoce y le ama: *Nulla alia perfectio superaddita sub-*

stantiae facit Deum esse in aliquo sicut obiectum cognitum et amatum, nisi gratia; et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus (I, 8, ad 4um).

3. La eternidad

Boecio (470-525) define la eternidad divina del siguiente modo: *Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio,* «la posesión entera, perfecta y simultánea de una vida sin fin». En esta definición se señalan los dos aspectos, positivo y negativo, de la eternidad de Dios. Por una parte, hay que negar a Dios todo lo que se puede atribuir al tiempo; Dios no tiene término, es decir, *no empieza ni termina (interminabilis vitae);* su vida carece también de sucesión *(tota simul).* Por otra parte, se afirma de Dios que se posee perfectamente como en un instante único *(perfecta possessio).*

La eternidad resulta de la inmutabilidad divina: *Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum* (I, 10, 2). El tiempo, como medida, es «el número de las partes del movimiento según el orden de anterioridad y de posterioridad» *(numerus motus secundum prius et posterius,* cf. I, 10, 1); supone siempre una sucesión de estados, y si puede ser concebido sin principio ni fin, puede también ser comprendido entre dos instantes, inicial y final. Pero, si no hay movimiento, tampoco hay tiempo; el ser absolutamente inmutable está fuera y por encima de la duración sucesiva: *Quod... est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium, nec finem habere potest* (I, 10, 1).

De una manera general, el modo de duración de un ser depende de su relación al movimiento. Los seres corruptibles, sometidos al cambio tanto sustancial como accidental, están puramente en el *tiempo.* Las sustancias incorruptibles, como los espíritus puros, inmutables en cuanto sustancias, tienen por ello un modo de duración especial que ha recibido el nombre de *aevum;* sin embargo, los pensamientos mudables de estas mismas criaturas espirituales, sus accidentes que cambian, son medidos por un modo del

tiempo. Finalmente, se llama *eternidad* a la duración del ser que está por encima de todo cambio: *Tempus habet prius et posterius: aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei coniungi possunt; aeternitas autem non habet prius neque posterius, neque ei compatitur* (I, 10, 5).

La eternidad es, pues, absolutamente trascendente al tiempo. Éste, aunque se conciba sin término, no es, siguiendo la expresión de Platón, más que la «imagen móvil de la eternidad». El mito del *Timeo* presenta al demiurgo que ha formado el mundo y que ha querido imprimirle una semejanza más perfecta con los dioses; por ello «ha hecho, de la eternidad inmóvil y una, esta imagen eterna que progresa según la ley de los números, esta cosa que llamamos tiempo»[11]. El tiempo no es una parte de la eternidad; desde su principio hasta el momento actual, no ha sido recortado de una sucesión más extensa que él. San Agustín se dirige en estos términos al Dios que ha precedido todos los tiempos: *Nec tu tempore tempora praecedis... Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis... Hodiernus tuus aeternitas* (*Conf.* XI, XIII, 16).

¿Solamente Dios es eterno? Sí, según la plena acepción de esta palabra. Sin embargo, en sentido atenuado se aplica también, incluso en el orden de la duración sucesiva, a lo que carece de término: así nuestras almas, que deben durar sin fin, tendrán su sanción «eterna».

Si la eternidad es propia de Dios, ¿es posible, no obstante, descubrir en el espíritu una semejanza o una participación de la misma?

El espíritu domina la sucesión de las cosas. Es por esta razón por la que la inteligencia puede constituir el tiempo: evidentemente, éste está fundado en la realidad, pero es preciso que la memoria vincule los intervalos de la duración y que la inteligencia les aplique el número abstracto para constituir el tiempo como medida[12]. Puesto que el espíritu ocupa esta posición dominante, puede concebir una duración sin término; a partir de aquí la vo-

11. PLATÓN, *Timeo* 37d.
12. «Si non sit anima intellectiva, non est tempus» (santo TOMÁS, *In IV Phys.* lect. 23).

luntad también puede hacer una elección definitiva que compromete todo el porvenir: así sucede con las decisiones libres más auténticas, tanto para el mal, como para el bien. Santo Tomás, recordando una enseñanza de san Gregorio [13], indica que la falta grave implica algo eterno en el alma del pecador: *Ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in aeternum peccandi* (I-II, 87, 3 ad 1um). En los compromisos interpersonales que analiza G. Marcel, la fidelidad aparece «como el único medio de que disponemos para triunfar eficazmente del tiempo» [14]. Se trata de una imagen imperfecta de esta posesión simultánea y total que define la eternidad de Dios.

En el plano sobrenatural, la visión intuitiva implicará, para los espíritus bienaventurados, una participación en la eternidad divina: *Multi sunt participantes aeternitatem ex ipsa Dei contemplatione* (I, 10, 3 ad 1um). En el espíritu puro, que contempla la esencia de Dios, los pensamientos sucesivos quedan medidos por el tiempo y el ser natural por el *aevum;* pero la contemplación beatificante le une misteriosamente a la eternidad (I, 10, 5 ad 1um). Un preludio de esta participación es experimentado en la vida mística; entonces el alma, según Ruysbroeck, descubre en sí un «reposo eterno» [15]. Además, en toda vida espiritual el hombre debe aceptar los designios que Dios ha concebido en su eternidad; a los que se impacientan por la lentitud de la historia, san Agustín dirige esta llamada: *Iunge cor tuum aeternitati Dei, et cum illo aeternus eris* [16].

---

13. San GREGORIO, *Diálogos*, libro IV, cap. XLIV; P.L. 77, 404.

14. G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, p. 199 (trad. cast.: *Filosofía concreta*). A pesar de las ambigüedades de su teoría de la participación, podemos citar aquí a L. Lavelle: «Un breve instante puede decidir nuestra vida entera por toda la eternidad. Estamos siempre en busca de estos momentos decisivos en los que rompemos la capa de las apariencias y tenemos de golpe la revelación inmediata de nosotros mismos... Hay infinito en acto en lo finito» (L. LAVELLE, *Du temps et de l'éternité*, p. 438).

15. Beato RUYSBROECK, *Les sept degrés de l'amour spirituel*, ed. de los benedictinos de Saint Paul de Wisques, t. I, cap. XIV, p. 260.

16. San AGUSTÍN, *In Ps.* CI, 8; P.L., 37, 1176.

C. *INTELIGENCIA, VOLUNTAD Y POTENCIA DIVINAS*

Los tres nuevos atributos que van a ser estudiados conciernen a la naturaleza íntima de Dios y, a la vez, este mundo contingente que Él piensa, que quiere y en el cual ejerce su poder.

1. La inteligencia en Dios: la ciencia divina

Hay ciencia en Dios, es decir, acto de inteligencia. Porque Dios posee todas las perfecciones, y sobre todo la más alta de todas ellas, la vida intelectiva, que capta el ser en toda su amplitud. Además, mueve al espíritu y ordena el universo: es, pues, inteligencia suprema *(C.G.* 1, 44). Santo Tomás hace derivar la ciencia de Dios de su perfecta inmaterialidad. El ser material desprovisto de conocimiento está limitado a su propia forma; el animal, que conoce, se enriquece con lo que aprehende; el intelecto humano, más independiente de la materia, es capaz de aprehender todo el ser; en cuanto a Dios, acto puro —absolutamente independiente de la materia, que es pura potencia—, tiene una ciencia perfecta: *Cum Deus sit in summo immaterialitatis..., sequitur quod ipse sit in summo cognitionis* (I, 14, 1).

El objeto primero de la ciencia divina es *Dios mismo.* Se conoce de manera inmediata sin que intervenga ninguna idea o representación inteligible de su esencia. Únicamente la vía de la analogía permite entrever lo que es esta ciencia divina. A nuestro nivel, el conocimiento implica una especie de fusión misteriosa entre el sujeto y el objeto; así, la idea de hombre, o la «especie inteligible», por la cual tal hombre es conocido, es a la vez, en el espíritu que conoce, el inteligible en acto y el acto de la inteligencia: *Intelligibile in actu est intellectus in actu* (I, 14, 2; cf. *C.G.* 1, 47 y 51). Pero el inteligible y la inteligencia sólo estaban en potencia: en el conocimiento se han encontrado en un acto común. Ahora bien, en Dios, nada es potencial: es inteligible en acto y acto puro de inteligencia.

identidad rigurosa de la inteligencia y de lo inteligible: *In Deo intellectus intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem* (I, 14, 4). Añadamos que este conocimiento que Dios tiene de sí mismo es perfecto y plenamente «comprensivo» (cf. I, 14, 3).

El objeto secundario de la ciencia de Dios, son las *cosas, distintas de Dios.*

Santo Tomás distingue aquí un doble conocimiento divino, según que el objeto sea real o simplemente posible (I, 14, 9).

La ciencia de los seres *reales*, pasados, presentes o futuros — de todo lo que ha sido, es o será —, se llama ciencia de visión.

Puesto que Dios se conoce perfectamente, conoce todo aquello a lo que se extiende su potencia de causa primera. Ve a sus criaturas, no en sí mismas, puesto que su ciencia no puede depender de un objeto exterior, sino en su propia esencia, como participaciones o imitaciones de esta esencia: *Alia a se vidit non in ipsis, sed in seipso* (I, 14, 5). Esta ciencia no está, como la nuestra, medida por las cosas; es medida de las cosas, y es la mirada de Dios que hace existir lo creado, como afirmaba san Agustín: *Nos itaque ista quae fecisti videmus quia sunt; tu autem, quia vides ea, sunt* (*Conf.* XII, XXXVIII, 53). Asimismo, según santo Tomás, la ciencia de visión es la causa de la realidad: *causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam* (I, 14, 8); el conocimiento de Dios es causa, en cuanto que la voluntad se añade a dicho conocimiento para decretar libremente la existencia de lo contingente.

La ciencia de los seres solamente *posibles*, que habrían podido existir, pero que no han existido jamás, es la llamada *ciencia de simple inteligencia*. Los posibles están incluidos en la potencia activa de Dios; pueden corresponder también a potencialidades de criaturas realmente existentes, por ejemplo, a energías activas que de hecho no serán empleadas o a potencias pasivas que nada hará pasar a acto: por ejemplo, los sentidos y el intelecto no perciben, de hecho, todo lo que de derecho podrían captar. Dios tiene una visión absolutamente simple de todas esas posibilidades, pues conoce todos los modos según los cuales su esencia es imitable. Y si se trata de puros posibles, situados fuera de las potencias de las criaturas

reales y fundados en la sola potencia activa de Dios, la ciencia que tiene Dios de ellos es plenamente independiente de todo libre decreto de su parte.

Ambas ciencias se aplican a una infinidad de objetos: la ciencia de simple inteligencia conoce el campo ilimitado de los posibles; e incluso la ciencia de visión, aunque tuviera por objeto una multitud finita de criaturas, alcanza entre ellas espíritus inmortales, cuyos pensamientos y afectos se multiplicarán ilimitadamente. Pero Dios no enumera ni recorre los seres y sus estados: los ve con una sola mirada dirigida a su esencia (I, 14, 12).

La ciencia de Dios no es discursiva como la nuestra; hay discurso del espíritu cuando pasa de lo conocido a lo desconocido, de los principios del razonamiento a sus conclusiones; ahora bien, no hay en Dios sucesión y nada escapa a su conocimiento: ve todos los efectos en su esencia, como en su causa (I, 14, 7).

La ciencia de Dios no es variable: las cosas reales cambian, pero Dios, en su eternidad, conoce sus variaciones (I, 14, 15) .

De este modo, mientras que las criaturas son múltiples, la ciencia de Dios permanece absolutamente simple, como su esencia en la que lo ve todo.

Aunque Dios perciba todas las cosas en su esencia, la cual es totalmente positiva, ser y acto puro, conoce incluso los objetos que carecen, a diversos títulos de ser, de determinación, de actuación.

De este modo conoce el *no-ser* (I, 14, 9), por ejemplo, lo que no es actualmente, pero ha sido o será (ciencia de visión); e incluso los posibles, no llamados a existir jamás (ciencia de simple inteligencia).

Conoce el *mal*, que es privación del bien, porque conoce toda la perfección que debería pertenecer a un ser; por tanto, como dice el Pseudo-Dionisio[17], sólo ve las tinieblas a partir de la luz (I, 14, 10).

Dios conoce los *futuros contingentes*. Éstos son indeterminados en sus causas productoras; por consiguiente es imposible para una inteligencia que sólo conociera primeramente estas causas prever sus efectos de manera cierta; sólo podría alcanzarlos a modo de conjetura (I, 14, 13). Así hay contingencia en la naturaleza: el sem-

---

17. PSEUDO-DIONISIO, *Les noms divins*, trad. franc. de Gandillac, Aubier, VII, 2, p. 144, París 1943.

brador puede conjeturar que el grano de trigo se convertirá en espiga; sin embargo, un obstáculo fortuito puede impedir la germinación. De este modo la contingencia aparece también en el libre albedrío: el acto libre no está determinado en modo alguno por las circunstancias que lo explican o los móviles que intervienen en él. En estos casos, conocer la causa, no es jamás conocer con certeza el efecto que de ella procederá. Pero Dios no conoce los efectos en sus causas, los ve como actuales, con una sola mirada que domina todos los tiempos. Así como nosotros avanzamos sin saber lo que nos sigue, Dios, *en su eternidad*, comprende la sucesión entera, incluso en sus elementos contingentes: «Ocurre como a aquel que anda por un camino y no ve a los que le siguen, mientras que el hombre situado sobre una altura, contempla todo el camino y ve a la vez a todos los que pasan por él» (I, 14, 13 ad 3) [18].

Finalmente, Dios conoce los *seres singulares*. No aprehende sólo formas universales, estructuras generales, sino estas mismas formas en cuanto multiplicadas en la materia, individualizadas por la materia, y dispersadas por ella a través del espacio y el tiempo. Y la mirada del acto puro penetra también, en el último grado del ser, esta materia que es pura potencia, pero que como tal existe realmente, y contiene por tanto alguna semejanza con el ser divino: *Materia... similitudinem quamdam retinet divini esse* (I, 14, 11).

Si nada escapa a la visión de Dios, y si todo lo ve en sí, su providencia ordenará la creación entera, en sus más pequeños elementos, para hacerla tender también hacia sí.

2. La voluntad en Dios

Dios tiene voluntad. Al nivel de nuestra experiencia, toda naturaleza intelectual busca el bien que percibe y descansa en él cuando

18. Aquí interviene la famosa distinción del *sentido dividido* y del *sentido compuesto*. ¿Cómo hay que entender, respecto a los seres contingentes, la siguiente proposición: «Todo lo que Dios sabe existe necesariamente»? Si el espíritu separa la existencia de la cosa y la ciencia de Dios, o los «divide» el uno del otro, la proposición reza: «Toda cosa (que Dios sabe) existe necesariamente», o «todo existe necesariamente», lo cual es inaceptable; la proposición, por tanto, es falsa en el sentido dividido. Pero si el espíritu retiene a la vez o «compone» la existencia de la cosa y la ciencia de Dios, la proposición es verdadera: es imposible que una cosa conocida por Dios como real no exista realmente (sentido compuesto).

lo posee: son actos de su «apetito» o voluntad. Evidentemente, no podemos atribuir a Dios ningún apetito de una perfección que no posea ya, sino solamente el reposo, la complacencia, el deleite en su ser, el amor del bien infinito que es por esencia (I, 19, 1; *C.G.* 1, 72).

Además, puesto que Dios mueve el mundo, sólo puede ser por la voluntad de un fin que Él mismo es *(C.G.* 1, 72).

La voluntad divina tiene un doble objeto.

Dios se quiere a *sí mismo*, por necesidad absoluta; no puede no amarse, no gozar de su bondad sin medida: *bonitatem suam Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem* (I, 19, 3). Amor y gozo le convienen en sentido propio y no por metáfora (I, 20, 1 ad 2um).

Dios quiere también *las cosas distintas de Él mismo*, no por necesidad, sino por una libre elección que conviene a su bondad. Si obrase por necesidad de naturaleza para crear el mundo finito, determinado, de nuestra experiencia, él mismo estaría determinado, limitado a esta producción particular. Pero Dios no está determinado, contiene en sí toda perfección de ser (I, 19, 4). Ejerce, por tanto, en este caso, su libre albedrío; escoge, entre los infinitos seres posibles y sin agotar jamás su poder creador, a aquellos a los que decide darles el ser. El concilio Vaticano I definió esta suprema libertad del acto creador:

> *Si quis Deum dixerit, non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat seipsum. A.S.* (Dz 3025, † 1805).

La encíclica *Humani Generis* ha recordado esta doctrina (Dz 3890, † 2317). Por otra parte, que Dios haya escogido libremente crear o producir un universo determinado entre los posibles, no por ello queda afectado por contingencia alguna; la contingencia está solamente en el término finito de acción creadora. Ésta, obra de la liberalidad pura, convenía de un modo eminente a la libertad divina: si el menor de los seres tiende, por su acción a comunicar y a difundir el bien que posee *(omne agens agit simile sibi)*, conviene a la divina bondad que otros participen de ella (I, 19, 2).

Santo Tomás señala que hay identidad en Dios entre el amor necesario con que se ama a sí mismo y de la libre elección que hace de las criaturas. Con un solo y mismo acto, su voluntad se

quiere a sí misma y quiere todo lo demás; pero la relación de Dios consigo mismo resulta de una necesidad de naturaleza; mientras que su relación con los demás seres es una relación de conveniencia, que no proviene de una necesidad de la naturaleza divina, ni de una violencia hecha a esta misma naturaleza, sino de un acto libre de voluntad *(C.G.* 1, 82)[19].

Esta voluntad divina sobre sus criaturas es inmutable. Dios no cambia en su querer, aunque quiera el cambio de las cosas (I, 19, 7).

El amor en Dios. Puesto que el amor es el primer acto de la voluntad, la misma razón filosófica puede y debe reconocerlo en Dios, como acabamos de decir. Dios se ama necesariamente y ama a todo ser que crea, puesto que al infundirle la existencia quiere todo el bien que este ser implica: *Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus* (I, 20, 2). No obstante, las criaturas irracionales sólo son amadas por Dios porque las ordena al bien de los seres racionales (ibid., ad 3um). En cuanto a éstos, sólo la revelación podía enseñarnos de qué amor de amistad son objeto: Dios las llama a una comunicación sobrenatural de su propia vida.

La libertad en Dios. El término libertad designa una ausencia de determinación. Puede entenderse en dos sentidos diferentes: un ser es libre o bien porque no está determinado, desde el exterior, por ninguna coacción extraña *(libertad de espontaneidad);* o bien porque nada lo determina, desde el interior, a optar por tal o tal bien *(libertad de elección).*

La *libertad de espontaneidad* es, pues, una ausencia de determinación extrínseca, una ausencia de coacción *(libertas a coactione);* puede también llamársela libertad de autonomía, puesto que en este caso el ser sigue la ley que le es propia. Pueden hacerse dos observaciones importantes con relación a esta clase de libertad; por una parte, puede convenir a seres de cualquier nivel: la calda de una piedra puede ser «libre», un animal puede ser puesto «en libertad», un hombre puede recuperar su «libertad de acción»; por otra parte,

19. «Voluntas sua uno et eodem actu vult se et alia; sed habitudo eius ad se est necessaria et naturalis. Habitudo autem eius ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria» *(C.G.* 1, 82).

la libertad de espontaneidad de un acto es compatible con su necesidad: una planta que crece «libremente» en un suelo favorable, crece por necesidad de naturaleza, según las determinaciones intrínsecas del orden biológico.

La libertad de espontaneidad conviene eminentemente a Dios, puesto que existe por sí mismo, absolutamente independiente. La aseidad de acto puro funda su espontaneidad perfecta. Dios se conoce y se ama por la necesidad de su esencia, pero sin ninguna coacción, y, en este sentido, con una libertad suprema. El hombre está llamado a participar sobrenaturalmente en este acto a la vez necesario y espontáneo que constituye la vida íntima de Dios: en la visión beatífica, el hombre se adherirá necesariamente al bien infinito que se le descubrirá. Pero, para llegar a éste acto necesario, debe primeramente, en una vida de prueba, librarse de la coacción de las fuerzas del pecado, usando su libre albedrío y su libertad de elección.

La *libertad de elección* es una ausencia de determinación intrínseca, una ausencia de necesidad *(libertas a necessitate)*. La voluntad, en cuanto escoge, es llamada libre albedrío: *Liberum arbitrium nihil est aliud quam vis electiva* (I, 83, 4). Este poder de elección sólo pertenece a las naturalezas intelectuales: los hombres, los ángeles y el mismo Dios; se opone a la necesidad. Su objeto son los bienes finitos; Dios ama necesariamente el bien infinito que constituye su esencia, escoge libremente los bienes finitos que quiere crear. Imagen de Dios por su naturaleza espiritual, el hombre es libre ante lo finito; y si en su condición presente puede escoger contra Dios, su fin último, es porque no tiene la clara visión de este fin que arrastraría necesariamente su voluntad.

Hay que señalar dos errores concernientes al objeto del libre albedrío de Dios: no podemos hacer depender de la libertad divina ni las «verdades eternas» o las leyes necesarias de las esencias, como enseña Descartes, ni el ser mismo de Dios, como lo piensan los filósofos de la libertad[20].

---

20. Duns Escoto debe ser considerado aparte. No enseñó que la ley moral natural dependía de una elección de Dios; solamente restringió más que otros el ámbito de esta ley natural, procediendo el resto de los mandamientos divinos de una libre voluntad de Dios (cf. E. GILSON, *Jean Duns Scot*, p. 611 ss).

Según *Descartes*, Dios ha establecido libremente las «verdades eternas», por ejemplo, que el todo es mayor que la parte (II, 138), o que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos (IX, 118). «Dios hubiera podido hacer desde toda la eternidad que dos veces cuatro no fueran ocho» (IX, 236). Dios es la causa eficiente y total de todas esas verdades (I, 152): «No hay ni orden, ni ley, ni razón de bondad y de verdad que no dependa de Él» (IX, 235). Sin duda, esas verdades nos aparecen como necesarias, pero la razón de ello es que Dios las ha querido así. Con ello, Descartes piensa honrar el poder insondable de Dios: «Puesto que Dios es una causa cuya potencia supera los límites del entendimiento humano, y que la necesidad de estas verdades no excede en absoluto nuestro conocimiento, son algo de poca importancia y están sujetas a este poder incomprensible» (I, 150).

Esta posición cartesiana desconoce a la vez el valor de la inteligencia humana ante el ser que aprehende, y la exacta noción del poder divino. Nuestro espíritu es capaz de aprehender el ser mismo: lo que la inteligencia le muestra como necesario, debe ser tal ontológicamente. Si tuviéramos que llegar hasta las últimas consecuencias de los puntos de vista de Descartes, la verdad sería totalmente relativa al espíritu; no subsistiría ningún principio firme sobre el cual establecer el pensamiento metafísico: el fondo de la realidad nos sería absolutamente inaccesible. Las verdades eternas no dependen del libre ejercicio de la potencia divina: ésta tiene por objeto lo que es posible, es decir, lo que no implica contradicción interna; Dios, que es el ser por excelencia, sólo produce lo que tiene relación con el ser, aquello que es asimilable por el pensamiento que capta el ser: lo ininteligible no es y no puede ser.

Según los *filósofos de la libertad*, de los que hemos tratado a propósito de la aseidad divina (p. 162), Dios es libre incluso ante su propio ser. Para *Ch. Secrétan* (1815-1895), «la idea de un ser naturalmente perfecto es contradictoria, pues este ser perfecto lo sería menos que aquel que se diera libremente la misma perfección» [21]. Asimismo, *E. Boutroux* (1845-1921) ve la esencia divina «libremen-

21. CH. SECRÉTAN, *La Philosophie de la liberté*, t. II: *L'Histoire*, p. 17.

te realizada»[22]. Para *O. Hamelin* (1856-1907), «el Espíritu... no se afirma por sí mismo sino bajo la forma de una actividad libre... Hay que agradecerle haberse hecho Dios», porque «no podía ser necesario que el Espíritu absoluto se hiciera bondad absoluta», pero ha «escogido ser Dios»[23].

Sin embargo, si Dios es libertad pura, ya no hay ley necesaria ni del ser ni del pensamiento: el más radical agnosticismo debería seguir lógicamente. Dios es el bien perfecto, y esto por necesidad de naturaleza, porque hay identidad entre el ser y el bien. Además todo bien que dependiera de un don libre sería contingente y limitado. El libre albedrío de Dios sólo se ejerce en la difusión fuera de sí mismo de las imágenes imperfectas de su bondad infinita. Es preciso que ésta posea el ser necesario, sin lo cual todo carecería de fundamento.

Por tanto, la solución tomista se mantiene entre dos excesos igualmente nocivos para la teoría de la inteligencia y para la justa noción de Dios y de su actividad creadora. Hay una contingencia excesiva en los filósofos de la libertad; pero en sistemas como los de Spinoza y Hegel, sólo hay lugar para una necesidad rigurosa. Para santo Tomás, hay necesidad absoluta del ser divino, pero contingencia de sus efectos: éstos tienen su razón de ser, pero no se deducen necesariamente del ser que los ha producido por pura liberalidad.

3. La potencia divina

La potencia divina es el atributo por el cual Dios puede dar la existencia a toda esencia que no implique contradicción. Se trata, pues, de una potencia *activa, infinita*, que se extiende a todo lo que es lógicamente posible.

En Dios hay potencia *activa*, no potencia pasiva. Se llama potencia a toda capacidad, sea de acción, de operación, de producción de efecto (potencia activa) o de recepción de una influencia exterior, de acogimiento de un acto producido desde fuera (potencia

22. E. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, p. 157.
23. O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 495-496.

pasiva). Ahora bien, Dios es acto puro, por tanto no hay en Él potencia pasiva: siendo perfecto, no puede cambiar. Pero hay en Él potencia activa, en cuanto que es el principio de un efecto, el ser finito; lo produce sin cambio alguno por su parte. Esta potencia activa se identifica con el acto puro[24].

La potencia divina es *infinita*. Por más perfecta que imaginemos una criatura, Dios podría dar el ser a otra aún más perfecta, sin que podamos asignar ningún límite a este poder. No significa esto que Dios pueda «hacer» una esencia infinita, igual a la suya: un Dios «hecho», creado, dependiente, es una contradicción en los términos (*C.G.* 2, 25). El efecto permanece siempre inferior a la potencia de Dios que lo produce (1, 25, 2 ad 2um).

Finalmente, la potencia divina se extiende a todo lo que es lógicamente posible, Dios es *todopoderoso*. Dios puede hacer todo lo que no implica contradicción. Lo que es posible a una potencia finita es relativo a esta potencia; pero lo que es posible a Dios, es absolutamente todo lo que es posible, todo aquello a lo cual le puede convenir el ser. Pues Dios es el ser por sí y el acto de existir de las criaturas es su efecto propio: *Esse est eius proprius effectus* (*C.G.* 2, 22); su potencia se extiende, por tanto, a todo lo que puede recibir el ser, a toda esencia cuya noción implica verdadera coherencia interna.

Si Dios no puede hacer lo que implica contradicción, es porque lo contradictorio carece de inteligibilidad y de relación al ser: no significa defecto de potencia en Dios. De este modo, Dios no puede hacer nada que modifique su esencia, o que contradiga los principios de la razón por ejemplo, que el pasado no haya sido, o que una criatura se mantenga en el ser sin su acción (*C.G.* 2, 25). Pero, mejor que decir: Dios no puede hacer tal cosa, deberíamos decir: tal cosa no puede hacerse. *Convenientius dicitur quod ea non possunt fieri, quam quod Deus non possit facere* (1, 25, 2). No glorificaríamos al ser por sí mismo asignándole, según la doctrina cartesiana, efectos que repugnan al ser. Si la potencia de Dios es insondable y quiere ser adorada, es también la inteligibilidad suprema,

24. De la manera más general, la potencia activa no se opone al acto, sino que se funda en él: «Potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo» (1, 25, 1 ad 1um).

el ser necesario en quien se fundan todas las leyes, especialmente las leyes necesarias de todo ser y de todo pensamiento.

Puesto que Dios es potencia infinita, no está determinado jamás a producir un efecto, pues jamás se agota en él. Si crea, el fin que se propone, y que no es otro que Él mismo, supera más allá de toda medida, el bien al cual da el ser; llegamos por este camino a la libertad del acto creador: *Divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem rerum, ut non possit alius cursus rerum effluere* (I, 25, 5).

Potencia «absoluta» y potencia «ordenada». A la potencia de Dios la llamamos potencia absoluta *(potentia absoluta)*, cuando la consideramos aparte de los demás atributos; potencia ordenada *(potentia ordinata)*, cuando la unimos, con el pensamiento, a estos mismos atributos. Por tanto, por potencia absoluta Dios puede hacer otra cosa que lo que ha previsto, pero por potencia ordenada, es decir, por la potencia puesta al servicio de su inteligencia y de su sabiduría, de su voluntad y de su justicia, no hace nada que no haya conocido y dispuesto desde toda la eternidad (I, 25, 5).

Parte tercera

DIOS Y EL MUNDO

Esta tercera parte estudia de qué manera depende el mundo de su causa primera, bajo qué aspectos generales —ser, causalidad, finalidad— depende de Dios.

El universo depende de Dios en su ser, objeto de *creación* y de *conservación* —en las causalidades que en él se ejercen, necesariamente sujetas al *concurso* del obrar divino—, en los fines parciales de las actividades creadas, que la *providencia* ordena y que el *gobierno* divino realiza, en vista del fin último que es Dios.

Diversas corrientes filosóficas niegan esta dependencia.

CAPÍTULO PRIMERO

ERRORES SOBRE LAS RELACIONES ENTRE DIOS Y EL MUNDO

Pueden señalarse tres corrientes principales.

El *ateísmo* rechaza como ilusoria la idea misma de una relación de dependencia: sólo existe el mundo, no hay Dios.

El *dualismo* admite dos principios independientes: frente al Dios que es bien y luz, hay otra realidad que no procede de Él y que incluso se le resiste: materia informe o mal personificado.

Finalmente, el *panteísmo* identifica a Dios y el mundo; es más que una dependencia, se trata de una sola realidad.

De hecho, en la historia de las ideas cada una de estas posiciones se matiza de múltiples maneras, y los intérpretes se dividen en cuanto a la aplicación de un epíteto a un sistema dado.

I. EL ATEÍSMO[1]

El ateísmo hace imposible la explicación del mundo y del hombre, porque el ser contingente no puede subsistir sino dependiendo de un ser necesario.

Si el ateísmo parte de una reivindicación de la ciencia, afirma que la explicación científica elimina poco a poco, por sus progresos, la explicación metafísica: «Con nuestra concepción evolucionista

1. Sobre el ateísmo, véase igualmente supra, p. 9-11, 17-23, 123-127.

del universo — escribía Engels en 1892 — no queda ya ningún lugar para un creador o un ordenador»[2]. Pero esta forma de ateísmo, al confundir los planos de causalidad, sólo excluye a un Dios reducido al nivel de las causas segundas, cuya función consistiría en suplir, en su orden, una carencia de las actividades finitas, por ejemplo, en la producción de las especies biológicas.

El ateísmo contemporáneo procede también de una reivindicación del hombre y de su libertad. El ateísmo marxista ve en la idea de Dios una alienación del hombre; pero su providencia y el gobierno divinos no dispensan a la criatura inteligente de obrar y de transformar el mundo: Dios interviene entonces según su modo de causa primera, y nadie obra sino por su potencia. En cuanto al existencialismo, de hecho sólo excluye la idea falsa de un Dios que sujetaría al hombre a la necesidad: todo quedaría entonces justificado, no habría ya lugar para la conciencia moral. Pero si Dios ha dado al hombre una naturaleza y leyes, lo ha dotado también de libre albedrío. Situada al nivel supremo de la causa primera, la acción divina salvaguarda plenamente la libertad de las opciones humanas.

De hecho, el existencialismo destruye el humanismo que pretendía defender. Porque convertir al hombre, con K. Marx, en el ser supremo para el hombre, es hacerlo depender de la historia; entregar al hombre a una libertad absoluta es, con J.P. Sartre, privarlo del orden que lo vincula al ser supremo y hacer de él una «pasión inútil». El ateísmo, negación de Dios, es también un desconocimiento del hombre.

II. EL DUALISMO

En su doble forma, filosófica y religiosa, el dualismo pone frente a Dios un principio independiente de Él.

Según Platón, el demiurgo, o hacedor del mundo, ordena una

2. F. ENGELS, *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Éditions sociales, p. 19 (versión castellana: *Socialismo utópico y socialismo científico*).

materia que no ha creado: «Ha tomado toda esta masa visible, desprovista de todo reposo, cambiando sin medida y sin orden y la ha llevado del desorden al orden» (*Timeo*, 30a). Aristóteles, asimismo, ignora la creación. Este dualismo filosófico, que hay que interpretar con matices, representa un estadio imperfecto del pensamiento metafísico: para nosotros, Dios mueve el mundo y lo ordena, pero primeramente lo saca de la nada.

Muy distinto es el dualismo religioso. En Persia, el *mazdeísmo*, reformado por Zoroastro (siglos VII-VI a.C.), opone, sobre todo en sus formas más recientes, el dios Ahuramazda al demonio, sobre el cual, al final, triunfará. Esta religión influye, con el budismo y el cristianismo, sobre la gnosis elaborada por el babilonio Mani (Manes o Maniqueo, 216-276). El *maniqueísmo* que sedujo durante algún tiempo a san Agustín, describe la lucha entre dos sustancias o regiones, que son bien y mal, luz y tinieblas, Dios y materia. Es posible que una corriente maniquea se halle en el origen de la *herejía albigense*, extendida especialmente por el sur de Francia desde el siglo XI al XIV. Sin embargo, el ser que existe por sí mismo es también perfectamente uno; y colocar frente a él un mal absoluto, es oponerle un puro no-ser, como decía san Agustín: «El mal no es más que la privación de un bien, privación cuyo último término es la nada»[3].

III. EL PANTEÍSMO

Según el panteísmo, entre el mundo y Dios hay identidad.

En la antigüedad, el *estoicismo*, con *Zenón* (336-264 a.C.), es un panteísmo materialista: ve, como principio de todo, un fuego que penetra el universo y produce en él el orden y la razón. Este fuego es necesidad, ley universal; aceptar esta ley es vencer el dolor. Pero, por inconsecuencia o metáfora poética, la religión estoica

3. «Non noveram malum non esse nisi privationem boni, usque ad quod omnino non est» (*Confesiones*, III, VII, 12). «Si omni bono privabuntur, omnino nulla erunt» (ibid., VII, XII, 18).

transforma este Dios impersonal en un ser personal, así por ejemplo, en el célebre himno de Cleantes (331-232) dedicado al dios Zeus.

La forma de panteísmo más clásica es la de *Spinoza* (1632-1677). Parte Spinoza de una falsa definición de sustancia. La sustancia no es ya, como para el tomismo, aquello a lo cual conviene existir en sí y no en otro, sino «aquello que es en sí y es concebido por sí, es decir, aquello cuyo concepto no requiere para su formación el concepto de ninguna cosa» (*Ética*, I, def. III). Como el conocimiento del efecto depende del conocimiento de la causa, Spinoza concluye que ningún efecto es sustancia. Hay una sola sustancia, Dios. Ésta se expresa en una infinidad de atributos, de los cuales conocemos dos, el pensamiento y la extensión. De estos atributos derivan necesariamente una infinidad de modos finitos: tal es el universo o *natura naturata* que manifiesta la sustancia divina o *natura naturans*. En este sistema, la distinción entre el bien y el mal, tal como la entiende la moral clásica, no existe. En efecto, la doctrina de Spinoza, panteísta, afirma que «la potencia de la naturaleza es la potencia misma de Dios, que tiene un derecho soberano de hacerlo todo», y como determinista, afirma que «todo lo que un ser hace según las leyes de su naturaleza, lo hace por un derecho supremo, puesto que obra tal como la naturaleza lo determina, y no puede obrar de otro modo» (*Tratado teológico-político*, cap. XVI). Sin embargo, Spinoza habla de las virtudes, y del poder que tenemos de ordenar nuestros «afectos», por el conocimiento y el «amor intelectual» de Dios[4].

Podemos reconocer también una corriente panteísta, que adopta matices muy diversos, en el idealismo alemán posterior a Kant.

J.G. Fichte (1762-1814) admite, en el interior de los «yo» finitos, un «yo» infinito que se afirma oponiéndose al «no-yo»; en la última expresión de su filosofía, ve a este yo infinito reflejando necesariamente un absoluto trascendente, cuya imagen se esfuerzan en reflejar los «yo» limitados y múltiples.

F. Schelling (1775-1854) hace derivar la naturaleza y el espíritu

4. Sobre Spinoza, cf. P. SIWEK, *Spinoza et le panthéisme religieux*, Desclée de Brouwer.

de un absoluto que ellos expresan. No hay creación, Dios mismo deviene y se realiza.

G.W.F. Hegel (1770-1831) afirma que «todo lo real es racional» y que «todo lo racional es real». Comprender el mundo, será pensar el devenir necesario del absoluto. Éste es idea, que se desarrolla según el ritmo de la tesis, antítesis y síntesis. La idea se hace naturaleza, después espíritu consciente; el mismo devenir del espíritu se realiza por etapas y encuentra su final en la visión sintética que expresa el sistema del filósofo. El concepto de Dios implicado en él ha dado lugar a diversas interpretaciones; si el Dios de Hegel tiene personalidad y conciencia, su inmanencia en el mundo, tal como la concibe este filósofo, parece incompatible con la trascendencia divina: «Sin el mundo —escribe Hegel—, Dios no es Dios»[5]. En semejante sistema, la realidad debe justificarse enteramente, y la filosofía de la historia debe hacer desaparecer el mal: «El mundo real es tal como debe ser»[6]; la meditación sobre la historia se convierte en una «teodicea», una justificación de Dios.

Desde el punto de vista metafísico, el panteísmo implica una contradicción, y, desde el punto de vista moral, una negación de este orden del bien y del mal en el cual están implicadas las libertades finitas.

Es contradictorio suponer un Dios absoluto que, al mismo tiempo, esté ligado al mundo, identificado con sus modos múltiples y cambiantes. Su simplicidad perfecta no puede confundirse con la complejidad de lo finito; acto puro, está por encima de todo desarrollo y de todo devenir; es el infinito al cual nada falta; el mundo no puede ser una emanación necesaria de su sustancia; es una libre producción de su potencia creadora, tanto si se trata del universo material como de los seres personales.

Estos últimos pertenecen a un orden moral, del cual el panteísmo implica lógicamente la negación. Si todo es divino, también todo es necesario, y todo hecho está justificado. Sin embargo, los seres

5. Véase H. NIEL, en G.W.F. HEGEL, *Les preuves de l'existence de Dieu*, introducción, Aubier, p. 17.

6. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. francesa de Gibelin, p. 43. Hay trad. castellana de J. GAOS, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid [2]1955.

personales no pueden ser tenidos por simples parcelas de la divinidad; la naturaleza intelectual, dotada del poder de elección, tiene la posibilidad radical de apartarse del bien perfecto, mientras no lo contemple cara a cara. Es decir, los espíritus finitos tienen su subsistencia propia, optan entre el bien y el mal, y, aunque Dios sostiene en todo instante su ser y su obrar, los ha dotado de libre albedrío y los ha situado no en un determinismo rígido, sino en un orden moral.

El panteísmo fue condenado por la Iglesia en el concilio Vaticano I (1870). Proclama a Dios distinto del mundo en su realidad y por esencia: *Re et essentia a mundo distinctus* (Dz 3001, † 1782). Debemos negar que la sustancia o la esencia de Dios y de todas las cosas sea una y la misma:

Si quis dixerit, unam eademque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, A.S. (Dz 3023, † 1803).

La palabra *substantiam* excluye las doctrinas según las cuales Dios sería el alma del mundo o el universo un accidente de Dios.

El canon que sigue detalla varias formas de panteísmo contrarias a la revelación:

Si quis dixerit, res finitas tum corporeas tum spirituales aut saltem spirituales e divina substantia emanasse, aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia, aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam: A.S. (Dz 3024, † 1804).

La primera parte del canon condena el panteísmo emanatista, que se puede reconocer ya en el brahmanismo, ya en algunas especulaciones neoplatónicas. La segunda ataca especialmente el idealismo alemán posterior a Kant. En cuanto a la tercera, excluye las consecuencias panteístas que se derivan, por ejemplo, de la filosofía de Rosmini (1797-1855): no puede confundirse la idea del ser universal e indeterminado con la del ser infinito de Dios [7].

7. Sobre el conjunto del panteísmo, cf. A. VALENSIN, *À travers la métaphysique*, Beauchesne, libro II.

CAPÍTULO SEGUNDO

ESTUDIO DE LAS RELACIONES ENTRE DIOS Y EL MUNDO

Puesto que Dios es absoluto, trascendente, y el mundo depende de su ser necesario, no podemos suponer que el Creador y su obra estén en la misma condición el uno con relación al otro. Concretamente, *hay una relación real entre la criatura y Dios, pero sólo relación de razón de Dios respecto de la criatura.* ¿Qué queremos decir con eso?

Se habla de relación real cuando un ser está ordenado a otro independientemente de la consideración del espíritu; así, por ejemplo, tal cuadro es referido a tal pintor, la relación con su autor es en el cuadro un accidente real, un *esse ad* que le pertenece.

Por el contrario, hay relación de razón cuando un objeto está ordenado a otro sólo por la consideración del espíritu. Sabemos que un cuadro célebre es conocido universalmente por miles de reproducciones; pero, por el hecho de ser conocido, este cuadro no recibe ningún accidente nuevo: es nuestro espíritu y solamente él, quien lo pone en relación con aquellos que lo conocen.

Precisamente, el hecho del conocimiento ofrece un caso de relación mixta, real en el sujeto cognoscente, de razón en el ser conocido. Existe una relación real entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida. Pero el hecho de ser conocido no establece en el objeto ningún accidente real. Es verdad que el objeto es cognoscible (I, 13, 7 ad 6um) y que, si es sensible, entra en relación real con los órganos de los sentidos (*De Pot.* 7, 10); pero el acto mismo de conocimiento, en cuanto tal, no le añade nada. Este ejemplo deja entrever cómo una relación puede ser real en uno de los términos, y de razón en el otro.

Ahora bien, el mundo implica una relación real con Dios: se ordena a Él como al principio del cual depende y el fin hacia el cual se orienta.

Pero Dios no depende del mundo; no está, por necesidad de naturaleza, ordenado a su producción (I, 28, 1 ad 3um); la creación no le añade nada y su acción es plenamente liberal *(De Pot.* 7, 10); es inmutable, por tanto, el llegar a ser y los cambios de las criaturas no pueden aportarle nada nuevo *(C.G.* 2, 12). Mide al ser finito como el objeto conocido mide al sujeto cognoscente, sin que exista relación real con lo medido (ibid.).

Por tanto, las relaciones de Dios con el mundo son solamente de razón en Dios; no obstante, Dios es realmente Creador, Maestro y Señor[1], causa eficiente, final y ejemplar del universo. Estos términos sólo implican accidente real en la criatura, porque expresamos la misma verdad cuando afirmamos «Dios es Señor», o «la criatura le está sometida». *Eo modo dicitur Dominus, quo creatura ei subiecta est* (I, 13, 7 ad 5um).

I. LA CREACIÓN

DIOS Y EL SER DE LAS CRIATURAS

Crear es hacer algo de la nada. *Creare est ex nihilo aliquid facere (C.G.* 2, 20).

La palabra creación puede entenderse en sentido activo y aplicarse a Dios, o en sentido pasivo y ser atribuida a la criatura.

En Dios, o en sentido activo, la creación es el acto por el cual hace pasar todas las cosas de la nada al ser: *Deus ex nihilo res in esse producit* (I, 45, 2). Este acto creador, idéntico a la esencia divina, implica solamente una relación de razón con la cosa creada.

En la criatura, o en sentido pasivo, la creación es una relación con el Creador en cuanto principio de su ser: *relatio quaedam ad*

1. Cf. *De Pot.* 7, 11 ad 3um: «Dicitur Dominus realiter, licet relatio sit rationis tantum.»

creatorem, ut ad principium sui esse (I, 45, 3); es la dependencia misma del ser creado: *ipsa dependentia esse creati ad principium a quo instituitur (C.G.* 2, 18). Se trata de una relación real.

Ahora bien, esta relación no desaparece nunca: en todo instante el mundo es criatura de Dios. No obstante, en el lenguaje corriente, se reserva más bien el nombre de creación a lo que es nuevo, a lo que empieza: *Creatio importat habitudinem creaturae ad creatorem cum quadam novitate seu inceptione* (I, 45, 3 ad 3um). Por tanto, al principio del tiempo, el mundo fue creado por Dios; así también, constantemente, en el transcurso de generaciones humanas, son creadas las almas, verdaderamente nuevas, superiores a la materia por la cual no han podido ser producidas, hechas realmente de la nada. Sin embargo, el ser sólo subsiste por influjo divino; hay, por tanto, en cierto modo, una creación continuada; para distinguirla de la creación propiamente dicha, se le da el nombre de conservación.

Acerca de la creación pueden hacerse dos observaciones correlativas: por una parte, no implica ni materia preexistente, ni movimiento, ni sucesión; por otra parte, es propia de Dios solo.

Ninguna materia preexiste al acto creador. Afirmar que el ser es producido de la nada, sólo es negar que haya sido hecho de algo, o que una materia cualquiera haya servido para su producción (I, 45, 1 ad 3um). En cualquier otro modo de llegar al ser, el paso se hace del ser en potencia al ser en acto; así por ejemplo, en la generación de una planta, sacada de las potencialidades reales de la materia prima. Nada semejante sucede en la actividad creadora; la existencia misma de la materia prima exige tal actividad, capaz de sacar el ser de la nada: «La materia prima es, en cierto modo, puesto que es en potencia. Ahora bien, Dios es causa de todo lo que existe... Por tanto, es causa de la materia prima, materia a la que no precede ninguna otra. Por consiguiente, la acción divina no requiere ninguna naturaleza preexistente» *(C.G.* 2, 16).

De aquí se sigue que *la creación no es ni un movimiento ni el término de un movimiento: Creatio neque est motus, neque terminus motus* (I, 46, 3 ad 2um). Si hay causas que sólo actúan moviéndose,

haciendo pasar de la potencia al acto, existe una causa suprema que obra haciendo ser; pues ser es más universal que ser movido: *Esse est universalius quam moveri* (*C.G.* 2, 16).

Por tanto, *la creación de un ser no puede ser sucesiva;* mientras que el movimiento que produce un ser puede ocupar cierto intervalo de duración, la creación sólo puede ser instantánea: *Creatio est in instanti* (*C.G.* 2, 19).

La creación es propia de Dios; sólo Él puede crear: *Creatio est propria Dei actio..., eius solius est creare* (*C.G.* 2, 21). Ninguna criatura puede poseer este poder. Ni como causa principal o por propia potencia, ni como causa instrumental: *Impossibile est, quod alicui creaturae conveniat creare, neque virtute propria, neque instrumentaliter* (I, 45, 5).

Santo Tomás da estas razones entre otras para explicar que la creación es propia de Dios.

El acto de ser es el efecto más universal, por tanto, debe depender propiamente de la causa más universal: *Inter omnes effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quod sit proprius effectus primae, et universalissimae causae, quod est Deus* (I, 45, 5). Si se busca la causa propia del ser en cuanto tal, sin añadir nada a este término *(causa essendi simpliciter)*, hay que ir más allá de todos los seres finitos y limitados; éstos sólo pueden ejercer su causalidad segunda en la producción de seres de una esencia determinada; son causas de ser esto o lo otro *(causa essendi hoc)*. Únicamente el ser por sí mismo produce al ser puro y simple y lo produce por creación, puesto que nada puede preexistir al ser puro y simple, que exista fuera de éste (*C.G.* 2, 21).

Veamos otra razón en la que santo Tomás procede a manera de *a fortiori*. Crear de la nada manifiesta una potencia infinita. Porque para hacer pasar al acto una potencia pasiva real, hace falta una causa tanto más activa cuanto más alejada está esta potencia de su acto; así, por ejemplo, para calentar un cuerpo muy frío. Pero si se trata de hacer pasar de la nada al ser, una potencia natural, por grande que se la suponga, no guardará proporción con el efecto que hay que crear, éste depende sólo de Dios (I, 45, 5 ad 3um).

Pero, por lo menos, ¿podría la criatura —como pensaron Avi-

cena y Pedro Lombardo— tener cierto poder instrumental o ministerial en un acto creador del cual sería Dios la causa principal? Santo Tomás lo niega porque el instrumento no tiene operación propia ni, por consiguiente, razón de ser, si no se aplica a una realidad ya existente. Por ejemplo, el hacha corta la madera de la cual el hombre hace un escabel. El instrumento sólo puede usarse si existe, en el sentido más amplio de estos términos, «materia preexistente» y «movimiento» productor. Ahora bien, la creación se hace sin materia preexistente y no es un movimiento, por consiguiente, Dios lo ha creado todo sin ningún intermediario: *Deus immediate omnia creavit* (I, 104, 2 ad 1um). Si las criaturas son instrumentos de Dios en la producción de los seres, no lo son en su creación, sino solamente en su devenir. Así la planta causa el cambio de las sustancias minerales en la sustancia de la semilla que produce; pero, también aquí, el acto de existir del efecto pertenece propiamente a Dios como causa principal; la criatura de la que se sirve como instrumento determina solamente la esencia del efecto, la naturaleza de la semilla en el ejemplo indicado. Producir el ser como tal es propio de Dios.

N.B. CREACIÓN Y PRINCIPIO DEL TIEMPO

Hay que demostrar que la creación —tal como la hemos definido: una relación de dependencia con el Creador— deja lógicamente posibles ya sea un mundo sin principio, ya sea un principio del tiempo. *La fe sola permite afirmar que el mundo ha empezado con el tiempo.*

Un mundo sin principio hubiera sido posible; también habría sido creado de la nada (I, 46, 2 ad 2um); se diría que había sido creado desde toda la eternidad y, sin embargo, no sería eterno en el sentido en que Dios es eterno, porque, por más que no tuviera ni principio ni fin, no carecería de sucesión: *Etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in aeternitate... quia esse divinum est esse totum simul absque successione* (I, 46 2 ad 5um). Esta sucesión sería el signo de su contingencia y de su dependencia del Creador.

Pero también un mundo que empieza — nuestro universo real — era posible. Dios era libre de escogerlo así, limitado por un punto de partida. Su voluntad sólo se dirige necesariamente hacia su ser eterno: *Non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum*, y el mundo no existe sino en la medida de duración en que Dios quiere que exista: *Eatenus mundus est quatenus Deus vult illum esse* (I, 46, 1). No hay duda de que la voluntad divina es eterna en Dios, pero de ahí no se sigue que su efecto sea eterno (I, 46, 1 ad 6um).

Entre estas dos posibilidades lógicas, Dios ha escogido, de hecho, un mundo que ha empezado: pero sólo la fe nos lo atestigua. Basándose en la Escritura[2], la tradición lo afirma especialmente en el cuarto concilio de Letrán (Dz 800, † 428), y en el concilio Vaticano I (Dz 3002, † 1783); la encíclica *Humani Generis* ha aceptado esta doctrina (Dz 3877, † 2305).

¿Cómo representarse entonces el instante inicial? Es a la vez el principio del mundo y el principio del tiempo; puesto que el tiempo es el número del movimiento, no hay tiempo sin ser que se mueva; antes de la creación no había tiempo: *Simul cum tempore caelum et terra creata sunt* (I, 46, 3 ad 1um), pero Dios lo precedía todo, como causa suprema, desde la altura de su eternidad (san Agustín, *Conf.* XI, XII, 16).

II. LA CONSERVACIÓN O CREACIÓN CONTINUADA

Como el ser creado no deja de depender de Dios, podemos decir que es creado por Dios en todo instante; no obstante, el nombre de «conservación» se reserva más bien a esta *creación continuada por la cual subsiste el ser sacado de la nada*.

Lo que es conservado, puede serlo de dos maneras. Hay conservación *directa y positiva* si el efecto depende de tal modo de su causa que no pueda subsistir sin su influjo permanente ni separarse de él un solo instante. De este modo la planta no puede vivir si no es bañada en las energías cósmicas. Habría conservación *indirecta*

2. Cf. Gén 1, 1; Sal 90, 2; Prov 8, 22; Jn 17, 5; Ef 1, 4.

o negativa si solamente se apartasen de un ser las causas de corrupción o de destrucción. De este modo conserva el hombre los tesoros de su arte o los árboles de un bosque.

Ahora bien, *Dios conserva directa y positivamente todo ser* cualquiera que sea. Las criaturas volverían a la nada si cesara el influjo divino que les da el ser a todo instante: *In nihilum redigerentur, nisi operatione divinae virtutis conservarentur in esse* (I, 104, 1). La conservación no es, pues, una acción nueva, sino una simple continuación del acto creador: *conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse* (I, 104, 1 ad 4um). Además de esta conservación directa de todo lo creado, podemos aún atribuir a Dios la conservación indirecta de los seres a los cuales su gobierno permite escapar a la destrucción, por ejemplo, algunas especies vivas cuyos tipos han subsistido a través de la sucesión de las eras geológicas.

Si hay conservación directa de todos los seres por Dios, esto es debido a que no es solamente la causa de su devenir, como el tronco que puede secarse sin que por eso perezca la semilla que ha engendrado. Dios es causa permanente del ser: así como la planta sólo subsiste por la energía de su medio, así como el aire es luminoso por el sol que lo ilumina, así también el ser creado sólo se mantiene en la existencia por la potencia de Dios. Pues la criatura no posee el ser por esencia: sólo Dios por su misma esencia: *Esse non est natura vel essentia alicuius rei creatae, sed solius Dei... Nulla igitur res remanere potest in esse, cessante operatione divina* (*C.G.* 3, 65).

Dios no podría, por tanto, comunicar a una criatura la capacidad de conservarse ella misma en el ser (I, 104, 1 ad 2um). Sin embargo, puede otorgarle una función intermedia en la conservación sea indirecta, sea directa de las otras criaturas subordinadas (I, 104, 2); así, por ejemplo, los rayos que envuelven nuestro planeta conservan en él a los seres vivos; pero esta acción es segunda y depende ella misma de Dios.

Si bien es verdad que Dios podría absolutamente hablando, decidir que desapareciera todo, sin embargo, manifiesta su potencia y su bondad conservando los seres; nada volverá pura y simplemente a la nada, ni los seres personales que son inmateriales e inmortales, ni siquiera los seres materiales, cuyas formas desaparecen

y se suceden, pero de los cuales queda siempre la materia prima, sujeto permanente e incorruptible de las generaciones y corrupciones (I, 104, 3 y 4). El ser es un bien y Dios se glorifica conservándolo.

III. EL CONCURSO DIVINO

DIOS Y EL OBRAR DE LAS CRIATURAS

Por la creación y la conservación, Dios es causa primera del ser de las criaturas; por el concurso, es causa primera de su obrar.

El concurso divino es *la causalidad de Dios aplicada a la acción de las criaturas*. La acción pertenece a la causa eficiente: la planta obra produciendo la semilla, el escultor haciendo la estatua. Hay causalidad verdadera de los seres finitos sobre sus efectos, los cuales dependen de sus causas en su existencia y en su esencia; pero esta causalidad sólo se ejerce por una acción más alta; una acción, tanto si viene determinada por la naturaleza como si es escogida libremente, sólo produce efecto por la virtud de Dios, que obra en todo lo que obra: *Operatur in omni operante* (I, 105, 5).

El nombre de *concurso*, cuyo uso ha prevalecido después de santo Tomás, no debe entenderse sin corrección, pues designa de ordinario dos causas del mismo orden. Así por ejemplo, dos hombres concurren para trasladar un saco que uno solo no hubiera podido mover. En este caso, la causa primera y la causa finita son de orden diferente; en su orden, la naturaleza está suficientemente dotada para que se produzcan en ella efectos: *Virtus activa et passiva rei naturalis sufficiunt ad agendum* in ordine suo *(De Pot.* 3, 7 ad 1um). No obstante, se requiere la causalidad divina; Dios obra entonces en su orden y a su manera de primer agente: *Operatur in rebus ad modum primi agentis* (I, 105, 5 ad 1um).

Un texto de santo Tomás describe cuatro aspectos de esta causalidad divina que obra en toda acción.

Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit (De Pot. 3, 7)

Dios confiere la potencia de obrar, la conserva, la mueve a la acción, y es causa principal en la producción del ser y del efecto.

1. *El don de la potencia de obrar.* La planta tiene la facultad de producir la semilla, el hombre está dotado de voluntad libre· Dios es el autor de esas potencias, les ha dado el ser, ya en el devenir del mundo que ha creado, ya por creación especial, por lo que a las facultades espirituales se refiere. Por tanto, bajo este primer aspecto, su actividad depende de Dios.

2. *La conservación de la potencia de obrar.* Además, Dios obra de modo continuo para conservar en el ser estas potencias que ha creado: *continue tenens virtutem in esse (De Pot.* 3, 7).

3. *La moción de la potencia de obrar.* Pero hay que ir más lejos. Imaginémonos un alfarero que moldea la arcilla. La obra es el término de un movimiento, de un cambio, que se realiza aquí en la forma impuesta por el artesano a la materia que moldea. Pero las potencias que «mueven» la arcilla están a su vez en movimiento: entran en acción, pasan al acto. Dependen, pues, de un «motor» más alto, y, en último análisis, del primer motor, término de la primera vía. Dios no puede otorgar a una potencia natural moverse a sí misma, como tampoco conservarse en el ser *(De Pot.* 3, 7 ad 7um). Toda aplicación de una potencia a una obra proviene principal y primeramente de Dios, motor primero: *Omnis applicatio virtutis ad operationem est principaliter et primo a Deo (C.G.* 3, 67). La misma voluntad, que mueve otras potencias, no queda exceptuada de esta dependencia: Dios la mueve, y no solamente como causa final, sino igualmente como causa eficiente, que es de lo que aquí se trata: *Omnis motus voluntatis, quo applicantur aliquae virtutes ad operandum, reducitur in Deum sicut in primum appetibilem et* primum volentem *(C.G.* 3, 67).

¿Cuál es el estatuto ontológico de esta moción divina? Santo Tomás le atribuye un carácter «intencional»; en la realidad natural sólo tiene cierto ser incompleto, a la manera como la virtud del acto está en el instrumento del artista *(De Pot.* 3, 7 ad 7um). El

instrumento, que no tiene inteligencia, lleva solamente una «intención» que va del artista al objeto; así también las criaturas, tanto si no poseen razón o están dotadas de inteligencia, entran en acción porque llevan una «intención» que proviene de Dios; en ellas, la moción divina «tiende» al efecto producido. De este modo, la inteligencia y la voluntad de Dios están en el origen de toda actividad.

Por consiguiente, hay que reservar a Dios una primacía causal y un orden de actividad que la criatura no puede alcanzar, por más que se beneficia de él: *In operatione qua Deus operatur movendo naturam, non operatur natura (De Pot.* 3, 7 ad 3um). No obstante, la naturaleza, en su orden, es realmente activa.

4. *La causalidad principal de Dios en la producción del ser del efecto.* En la producción del ser del efecto intervienen la actividad de Dios y la actividad de la criatura: pero Dios es entonces causa *principal*, y la criatura causa *instrumental*.

La causa eficiente principal obra por su virtud propia, mientras que la causa eficiente instrumental obra, no por su virtud propia, sino por la de la causa principal. El cincel golpea y tiene eficacia por la fuerza del escultor.

Ahora bien, cuando una causa natural obra, aparece un nuevo acto de existir. Pero sólo Dios posee propiamente el poder de producir el ser: pues el acto de existir es el efecto más común, y el más interior, de los que es causado; pertenece, pues, propiamente a la única causa que es absolutamente universal y que produce el acto más profundo, el principio más radical de lo real: *Ipsum esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus; et ideo soli Deo competit secundum virtutem propriam talis effectus (De Pot.* 3, 7). *Esse est proprius effectus primi agentis (C.G.* 3, 66). De este modo, Dios es señor de todo lo que existe; y si asocia la criatura a la producción del ser, no es para Él nada más que un instrumento, por el cual hace pasar una moción, una «intención» pasajera.

¿Qué queda propiamente de la causa finita? «Los agentes segundos —escribe santo Tomás—, los cuales, en cierta manera, dan a la acción del primer agente caracteres particulares y determinaciones, producen como sus propios efectos las demás perfecciones que determinan el ser» *(C.G.* 3, 66). Si la existencia es el efecto

propio de Dios, la determinación de la esencia de lo que es producido pertenece como efecto propio a la causa segunda: de este modo, es propio del trigo dar una semilla de la misma especie y no otra de una especie cualquiera.

Esta concepción jerárquica de la acción de Dios y de la acción de las criaturas permite atribuir a la causa primera y a la causa segunda la totalidad del efecto: no hay una parte del efecto que provenga de Dios y otra de la criatura, sino que todo el efecto proviene de ambas causas: *totus ab utroque secundum alium modum* (*C.G.* 3, 70); y cada una de ellas es causa inmediata: *Tam Deus quam natura immediate operantur, licet ordinentur secundum prius et posterius* (*De Pot.* 3, 7 ad 4um).

El problema del concurso divino, que acaba de ser tratado en general, será tratado de nuevo a propósito del libre arbitrio.

N.B. EL OCASIONALISMO DE MALEBRANCHE

En su explicación de la causalidad divina, Malebranche peca por exceso, así como en su teoría de la inteligencia; hemos visto que, según él, Dios es la única luz del espíritu, con exclusión de toda luz participada (ontologismo); es también la única causa, siendo las criaturas siempre causas ocasionales de los efectos que Él solo produce (ocasionalismo).

Malebranche vincula su teoría a la idea de conservación de todas las cosas por Dios. Puesto que Dios crea o conserva los cuerpos en cada lugar de su movimiento, sólo Dios puede mover: «La fuerza motriz de los cuerpos es la acción omnipotente de Dios que las conserva sucesivamente en diferentes lugares» (*Médit. chrét.*, V, 8). Si un objeto se cambia de lugar: «Ninguna potencia puede transportarle donde Dios no lo transporte, ni fijarlo o detenerlo donde Dios no lo detenga; Dios acomoda la eficacia de su acción a la acción ineficaz de sus criaturas»; pues Dios ha establecido las modalidades de estas «causas ocasionales de los efectos que Él mismo produce» (*Entret. sur la Métaph.*, VII, 10). Por tanto, no hay otra causa sino Dios: «Toda eficacia, por pequeña que se la suponga, es algo divino e infinito» (*Médit. chrét.*, IX, 7).

Esta teoría implica una falsa concepción del movimiento, hace inexplicable el ser de las criaturas, y deroga a los atributos divinos.

Mover un ser es algo distinto de crearlo o conservarlo en sus diversas etapas. Mover, es hacer pasar de la potencia al acto, y *no* del no-ser al ser. Sólo Dios es creador, y en la creación no puede usar instrumento alguno; sin embargo, se sirve de las criaturas, no solamente para conservar seres subordinados, sino también para causar el devenir. Dios, único ser al que pertenece la fuerza creadora, comunica, no obstante, la fuerza de mover.

Por otra parte, si las criaturas no poseyeran causalidad, éstas existirían en vano, pues el ser es dado para actuar: *Omnes res creatae viderentur quodammodo esse frustra, si propria virtute destituerentur: cum omnes res sint propter suam operationem* (I, 105, 5; cf. *De Pot.* 3, 7).

Finalmente, el poder y la bondad de Dios se manifiestan con más brillantez si produce criaturas que realmente obran —que tienen la dignidad de causas— y cuyas acciones y reacciones mutuas constituyen la belleza del orden universal. Para el ser creado es una perfección más grande ser bueno en sí y a la vez causa de bien fuera de sí, que ser solamente bueno en sí (I, 103, 6). Dios comunica al ser creado la dignidad de una eficiencia real, no por defecto de su poder, sino para que aparezca mejor junto con su bondad: *Inferiora gubernat per superiora, non propter deffectum suae virtutis, sed propter abundantiam suae bonitatis, ut* dignitatem causalitatis *etiam creaturis communicet* (I, 22, 3; cf. *C.G.* 3, 70). Por último, la causalidad introduce en el mundo un principio de orden y de belleza; un universo sin actividades internas, suponiendo que pueda concebirse, sería una pura yuxtaposición de objetos; pero, así como en una catedral, las columnas, los arcos y las bóvedas, por sus acciones y reacciones, constituyen el esplendor de la arquitectura, así también en el mundo las causas finitas forman series ordenadas, cuya unidad glorifica al Creador.

Estas series causales están, además, orientadas hacia fines jerarquizados que tienden a Dios, fin último. De este modo se introducen las nociones de providencia y gobierno divinos.

IV. LA PROVIDENCIA Y EL GOBIERNO DIVINOS

DIOS Y LA FINALIDAD DE LAS CRIATURAS

Nociones. Así como la creación, la conservación y el concurso se refieren directamente a la eficiencia divina, las nociones de providencia y gobierno suponen, en lo que Dios concibe y realiza, un orden de *finalidad*. La providencia es la concepción eterna de este orden por la inteligencia divina, el gobierno es su ejecución temporal.

Santo Tomás define la providencia: *ratio ordinis rerum in finem* (I, 22, 1), «el plan según el cual las cosas son ordenadas a su fin». Las actividades de las criaturas tienden a fines particulares y se orientan, por ellos, hacia Dios, fin último. Desde toda la eternidad Dios concibe por qué caminos vuelven a Él las cosas creadas. La providencia es, pues, un acto de la inteligencia de Dios, pero presupone que su voluntad se adhiere al bien que Él mismo es. El gobierno divino realiza el plan providencial; se define: *executio ordinis* (I, 22, 1 ad 2um).

Prueba. La providencia y el gobierno divinos se deducen del principio de finalidad: todo agente obra por un fin. Cuando Dios obra, quiere un bien y, en último término, quiere su propia bondad que todo bien refleja: *Deus omnia facit propter finem, qui est ipse* (*C.G.* 3, 4). Todo aquello a lo cual da el ser y hace que se desarrolle se asemeja a Él y, en este sentido, el gobierno divino tiende a un efecto único: *Est unus effectus gubernationis, scilicet* assimilari summo bono (I, 103, 4).

Extensión. La providencia y el gobierno divinos se extienden a todas las cosas, porque Dios es causa eficiente y final de todo: *Necesse est omnia, inquantum participant esse, intantum subdi divinae providentiae* (I, 22, 2). *Nihil potest esse, quod, non sit a Deo creatum... quod non ordinentur in divinam bonitatem, sicut in finem* (I, 103, 5).

Por tanto, la providencia no dispone sólo lo universal —los tipos generales o específicos de los seres— sino también lo singular, lo cual tiene más realidad entitativa que lo universal, cuyo fundamento es *(C.G.* 3, 75). La providencia llega al más pequeño detalle (cf. Mt 10, 29).

No obstante, tiene un objeto principal: las criaturas racionales, es decir, los espíritus puros y los hombres. Estas criaturas tienen a los ojos de Dios una dignidad tal que las gobierna por sí mismas, mientras que las demás están ordenadas al bien de éstas: *Creaturae rationales gubernantur propter seipsas, aliae vero in ordine ad eas* *(C.G.* 3, 112). Porque solamente el espíritu es capaz de Dios, únicamente él alcanza el fin último del mundo por el conocimiento y el amor: *Sola creatura intellectualis ad ipsum finem ultimum universi sua operatione pertingit, scilicet cognoscendo et amando Deum* *(C.G.* 3, III). Únicamente el espíritu puede captar el todo del universo: *Naturae intellectuales maiorem affinitatem habent ad totum quam aliae naturae; nam unaquaeque intellectualis substantia est quodammodo omnia* *(C.G.* 3, 112). Únicamente el espíritu está dotado de libre albedrío y es capaz de usar, por elección voluntaria, de los determinismos naturales que su inteligencia domina (ibid.). Únicamente él es incorruptible, y la providencia se ejerce principalmente sobre todo lo que es perpetuo (I, 113, 2). Como ellas se asemejan más a Dios que los otros seres *(magis ad similitudinem divinam accedunt, C.G.* 3, 112), las criaturas racionales son el objeto primero de su providencia.

Pero si nada de lo que existe puede escapar a la providencia de Dios, ¿cómo se explica que en el mundo haya *casualidad* y *mal*? ¿La *necesidad* del curso de la naturaleza no hace a la providencia inútil, y la libertad de los actos humanos no nos obliga a declararla imposible? (cf. I, 22, 2 ob.). Las objeciones que provienen del libre albedrío y del mal serán examinadas aparte. Veamos ahora los problemas de la casualidad y de la necesidad.

El efecto *casual* resulta del encuentro de dos o más causas cuya orientación particular no iba dirigida al efecto producido *(C.G.* 3, 74). Dos servidores se dirigen cada uno a sus cosas y se encuentran fortuitamente en una plaza; sin embargo, su señor ha podido prever y querer su encuentro (I, 22, 2 ad 1um). Por tanto, hay

que distinguir dos planos: desde el punto de vista de una causa particular, el efecto puede ser fortuito en la medida en que escapa al orden de esta causa; pero desde el punto de vista de la causa universal, a cuyo orden no puede sustraerse, hay que decir que aquel efecto era objeto de providencia: *In quantum aliquis effectus ordinem alicuius causae particularis effugit, dicitur esse causale, vel fortuitum respectu causae particularis: sed respectu causae universalis, a cuius ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum* (I, 22, 2, ad 1um). Para la providencia de Dios, nada ocurre por casualidad: *Quantum ad divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo* (I, 103, 7 ad 2um).

El curso necesario de la naturaleza ¿escaparía, en razón misma de esta *necesidad*, a la providencia divina? No hay duda de que los determinismos naturales se sustraen a la providencia del hombre: éste no regula ni las propiedades fundamentales de la materia, ni la marcha de las estrellas; pero Dios es causa universal: todo depende de su designio de conjunto (I, 22, 2 ad 3um), todo está sometido a la ley eterna que fija a cada cosa su esencia, necesaria o contingente (I-II, 93, 4).

Modo. La providencia es siempre inmediata, el gobierno puede ser mediato o inmediato.

La providencia es inmediata: Dios no ha dejado para las inteligencias creadas un orden de detalle que no hubiese concebido Él mismo. Ha ordenado toda la realidad, aun la más mínima: *In suo intellectu habet rationem etiam minimiminorum* (I, 22, 3). No obstante, aunque los espíritus finitos pueden ser instrumentos suyos, los planes particulares que conciben son también ordenados por Él: *Omnis sapientia et intellectus a summo Deo in omnibus intellectibus causatur* (C.G. 3, 76).

Pero *el gobierno divino puede ser mediato*. Para ejecutar el orden providencial, Dios se sirve de instrumentos, crea un orden de causas realmente eficientes; para Él es ésa una obra más noble que la simple producción de efectos: *Nobilior est ordo causarum quam effectuum* (C.G. 3, 77). Convenía que Dios instituyera tales causas, como conviene al maestro tener discípulos que no solamente posean la ciencia, sino que a su vez la enseñen (I, 103, 6). Por encima de

todo, las criaturas inteligentes están asociadas al gobierno divino, puesto que, por conocimiento, participan en su providencia *(C.G.* 3, 78): el espíritu es capaz de proveer, tanto para sí mismo como para otros seres: *sibi ipsi, et aliis providens* (I-II, 91, 2). Pero toda criatura obra en dependencia de Dios.

Infalibilidad de la providencia. La providencia es infalible: hay conformidad entre el orden de los seres y el plan divino que los mide. Infaliblemente, según encadenamientos necesarios, aparecen los seres para los que Dios ha dispuesto causas necesarias; infaliblemente también, surgen de manera contingente los efectos que Dios ha previsto por causas contingentes, especialmente por las voluntades libres: *Evenit infallibiliter et necessario, quod divina providentia disponit evenire infallibiliter et necessario; et evenit contingenter quod divinae providentiae ratio habet, ut contingenter eveniat* (I, 22, 4 ad 1um). Por tanto, *la infalibilidad no es necesidad*, y toda decisión libre de las criaturas entra en el plan infalible de Dios (cf. *C.G.* 3, 94).

En cuanto al gobierno divino, que ejecuta los designios providenciales, no puede refutarse desde el punto de vista de la causa universal. Si, en su nivel de causa particular, una voluntad libre mala se opone al orden de Dios, persigue no obstante un cierto bien, conforme al orden de su naturaleza y debe volver, por el castigo, al orden de la justicia (I, 103, 8c y ad 1um).

N.B. LA ORACIÓN Y EL MILAGRO

La *oración* tiene su función en el designio de Dios; no es, pues, vano rezar. Sin embargo, puesto que la oración forma parte de un plan providencial infalible, hay que decir que no lo modifica.

En un orden establecido por causas libres particulares, cuyas decisiones se suceden en el tiempo, un ruego dirigido a alguien puede hacerle cambiar de intención. Pero en el orden fijado desde toda la eternidad por la causa universal, no puede concebirse cambio alguno, pues nada es exterior al todo, nada puede sobrevenir desde fuera que modifique el orden *(C.G.* 3, 96). La oración misma se sitúa en el interior del plan de la providencia; ésta no sólo

ha dispuesto qué efectos se producirán, sino también por qué causas y por qué orden (II-II, 83, 2). La oración tiene su función entre estas causas y en este orden; no puede pensarse que, siendo la providencia inmutable, es inútil la oración; sería lo mismo que pretender que no hay que andar para llegar a un lugar, ni comer para alimentarse (*C.G.* 3, 96). Por tanto, no rezamos para cambiar las disposiciones divinas, sino por obtener lo que Dios ha decidido realizar por nuestras oraciones: *Non propter hoc oramus, ut divinam dispositionem immutemus, sed ut impetremus, quod Deus disposuit per orationes esse implendum* (II-II, 83, 2).

También el *milagro* es compatible con el plan providencial. No hay duda de que supera todo el orden creado por la naturaleza: *Fit praeter ordinem totius naturae creatae* (I, 110, 4), pero entra en orden más elevado, el de la gracia sobrenatural, que tiende a manifestar: *quae miraculose fiunt, ordinantur ad gratiae manifestationem* (I, 104, 4). El milagro, es, pues, un signo perceptible, en el cual el orden de la naturaleza es superado en vista del orden de la gracia: *Praetermittitur ordo naturae propter ordinem gratiae* (I, 112, 2). Dios mismo interviene entonces en la red de causas particulares naturales; ahora bien, corresponde a la naturaleza estar sometida a Dios. De este modo los hechos milagrosos tienen su lugar en el orden providencial: *Non sunt secundum ordinem naturalium causarum, sunt tamen secundum ordinem providentiae* (*Compend. theol.* n.° 137). Dios es causa universal y no ha creado el mundo por una necesidad de su naturaleza (*De Pot.* 6, 1); por tanto, puede sobrepasar libremente las causalidades naturales; pero sólo Él es capaz de hacerlo, y, propiamente hablando, no hay milagro que no provenga de Dios: *Solius Dei est miracula facere; ipse enim est superior ordine quo universa continentur, sicut a cuius providentia totus hic ordo fluit* (*C.G.* 3, 102).

Habiendo sido establecida la posibilidad del milagro, la apologética plantea el problema de su discernimiento. Intervienen en él elementos de orden moral y religioso, y podemos recordar aquí la frase de Pascal: «Los milagros disciernen la doctrina, y la doctrina discernie los milagros» (*Pensées*, ed. Brunschvicg, n.° 803).

CAPÍTULO TERCERO

DIOS Y EL LIBRE ALBEDRÍO

Diez mil dificultades no constituyen una duda (NEWMAN, *Apología*, cap. V).

Somos libres, con una libertad de elección, que es ausencia de determinación intrínseca. Nuestros actos libres no son previsibles, sino por conjetura. Somos dueños de nuestras decisiones y autores de nuestro porvenir.

No obstante, Dios conoce el desarrollo entero de nuestra vida; cada vez que decidimos, Él obra en el centro de nuestro querer; ordena el plan de la historia y lo ejecuta infaliblemente.

¿Cómo conciliar estas dos certezas: el libre albedrío del hombre y la soberanía de un Dios que conoce, que obra, y, por esta acción ejecuta un plan?

Debemos, por lo menos, descartar toda contradicción, pero no podemos pretender escrutar hasta el más profundo secreto relaciones que sólo Dios penetra. Por ello no tenemos otra solución del problema planteado sino apelar a la trascendencia de Dios.

I. LIBRE ALBEDRÍO Y CIENCIA DE DIOS

La ciencia que tiene Dios de nuestros actos libres no los convierte en necesarios; esto se comprende recordando la *trascendencia de la duración en Dios* o de la eternidad de Dios.

Nosotros que vivimos en el tiempo, no podemos conocer jamás con certeza infalible los actos que las voluntades libres realizarán en el porvenir; éstas son indeterminadas en sus elecciones, que nosotros solamente podemos conjeturar; en este caso, conocer la causa, no es conocer el efecto: *Quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem* (I, 14, 13).

Pero Dios vive en la eternidad, *in arce aeternitatis* (*In Perihermen.*, lib. I, lect. XIV); para Él no hay nada futuro; eternamente su mirada se dirige a todas las cosas, tal como son en su presente: *Eius intuitus fertur ab aeterno supra omnia, prout sunt in sua praesentialitate* (I, 14, 13). Conoce los efectos, no en sus causas, sino en sí mismos y como actuales: *Deus cognoscit omnia contingentia non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est in actu seipso* (ibid.). Esta mirada eterna de Dios no convierte en necesarios los actos libres, como tampoco los convierte en necesarios el conocimiento cierto que nosotros tenemos de ellos en el momento en que se realizan (*De Malo*, 16, 7 ad 15um).

II. LIBRE ALBEDRÍO Y CONCURSO DIVINO

Que el concurso divino no convierta en necesarios nuestros actos libres, es un hecho que resulta de la *trascendencia de la causalidad divina*. Cierto que Dios concurre aun en los actos libres. No convendría que la criatura, que no tiene el ser por sí misma, pudiera, no obstante, obrar por sí misma (*In sent.*, II, dist. 37, 2, 2). El acto del libre albedrío, como cualquier otro, debe referirse a Dios como a su causa: *Ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam* (I, 22, 2 ad 4um). No bastaría afirmar que Dios es causa de la facultad, pero no del acto de dicha facultad; puesto que la volición es del ser como la potencia de la que procede, Dios produce ambas: *Deus est causa nobis non solum voluntatis, sed volendi* (*C.G.* 3, 89). Es más, corresponde a Dios solo mover la voluntad desde el interior; una voluntad creada obra sobre otra desde fuera, por ejemplo, por persuasión; pero Dios, autor del

espíritu, lo penetra hasta lo más íntimo y lo mueve a sus elecciones: *Ex parte ipsius potentiae voluntas nullo modo potest moveri nisi a Deo* (106, 2).

Sin embargo, la moción divina no quita la libertad a nuestros actos; es más, dicha moción los hace libres: *Movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit: operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem* (I, 83, 1 ad 3um). Producir lo que quiere y de la manera que quiere es un signo de la fuerza suprema y de la eficacia del querer divino: *Efficacia divinae voluntatis exigit, ut non solum sit quod Deus vult esse, sed etiam ut hoc modo sit, sicut Deus vult illud esse (C.G.* I, 85; cf. *De Verit.* 23, 5). De este modo, Dios «hace libre lo que es libre» (Bossuet, *Traité du libre arbitre*, cap. VIII). No obstante, no coacciona jamás la voluntad, pues le da aquello mismo a lo cual ella inclina: *Deus, movendo voluntatem, non cogit ipsam, quia dat ei eius propriam inclinationem* (I, 105, 4 ad 1um). Si cambia una voluntad, no lo hace por medio de la violencia, sino que le da una inclinación nueva *(De Verit.* 22, 8). La determinación del acto pertenece siempre a la razón y a la voluntad: *Determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis (De Pot.* 3, 7 ad 13um).

¿Queda todo aclarado? No, evidentemente, pero por lo menos no aparece ninguna contradicción: decir que la voluntad es libre, no es afirmar que Dios sea exterior a su elección, y afirmar que Dios mueve a la voluntad a escoger, esto no significa que ella no escoja. Libertad y moción divina son conciliables si se admite que Dios obra a la manera de una causa trascendente, *ad modum primi agentis* (I, 105, 5 ad 1um). Una voluntad humana, la de un jefe por ejemplo, actúa desde fuera sobre las demás voluntades, a las que arrastra y que podrían decidir otras opciones; pero, en su relación con la voluntad divina, el acto libre, *en lo que tiene de positivo,* no puede ser otra cosa que lo que Dios quiere que sea, pues todo existe por Dios, causa primera, que penetra en el interior de todo lo que es[1]. Aunque situadas a niveles ontológicos distintos, la libertad divina y la libertad humana no se contradicen.

1. El problema del pecado, privación de ser, aquí es puesto a parte; veremos que Dios no es, en modo alguno, causa del pecado.

III. LIBRE ALBEDRÍO, PROVIDENCIA Y GOBIERNO DIVINOS

Para conciliar nuestra libertad con la providencia y el gobierno divinos apelamos también a la *providencia* de Dios, *modos de su duración* y de *su causalidad*.

No cabe duda de que nuestros actos libres entran en esta finalidad universal que la providencia concibe y que el gobierno ejecuta (I. 22. 2 ad 4um). Pues el gobierno providencial procede del amor por el cual Dios quiere el bien de su criatura: *Gubernatio providentiae ex divino procedit:* ahora bien, ama sobre todo a los seres dotados de razón: *Maxime substantias intellectuales amat:* por tanto debe ordenar sus elecciones *(C.G.* 3, 90). Concurre a los actos libres de manera que sean hechos libremente: *Sic sunt a Deo provisa, ut per nos libere fiant (C.G.* 3, 94).

¿Cómo puede realizarse esto? Así como se ha dicho de forma general acerca de la ciencia de Dios, su providencia escapa a la duración sucesiva: concibe en un acto único, eterno, el orden entero de las criaturas. Cuando los hombres ejercen una providencia limitada sobre los seres que dependen de él, no puede ordenar con seguridad sino las causas necesarias, tales como las máquinas de su industria y cuya eficacia puede prever; solamente por conjetura puede hacer entrar en sus planes el libre comportamiento de las voluntades humanas; y en la sucesión del tiempo sus designios pueden ser trastornados. No sucede así con la providencia divina, que ve como presentes y ordena infaliblemente todos los efectos, tanto si son producidos por causas necesarias como por causas contingentes, especialmente por las voluntades libres. Por tanto, no hay que dar un sentido de anterioridad cronológica a los prefijos que entran en algunos de los términos empleados por santo Tomás para tratar de la providencia: *Suae sapientiae praemeditatione sempiterna omnia ordinat*, escribe, por ejemplo *(C.G.* 3, 94); para él, todas las cosas, incluso los actos libres, están preordenadas y como dichas por anticipado: *praeordinata et quasi praelocuta* (I, 116, 1). Los prefijos *prae* señalan solamente el nivel ontológico

del Creador, pero no introducen ni la sucesión en Dios, ni la necesidad en el acto humano.

Como dependen de una providencia eterna, nuestros actos libres están sometidos a la causalidad de Dios que los gobierna: La causa universal extiende su acción a todo lo que existe: nada puede ser exterior al orden que ejecuta; solamente los efectos de las causas particulares pueden fallar por encuentros fortuitos, por acontecimientos que escapan a su intención. Pero nada puede contradecir un querer que lo contiene todo (I, 19, 6). El acto libre es querido por Dios en todo lo que tiene de ser, por tanto, está sujeto al gobierno universal. Pero, mientras que las voluntades creadas permanecen exteriores las unas a las otras, la causalidad de Dios, porque pertenece a un ser absoluto, penetra hasta lo más íntimo de la criatura inteligente y da el ser al acto libre. De este modo todo depende del querer divino y del orden que realiza. Si el pecador, por su falta —que es privación de ser—, se aparta de la voluntad de Dios, entra, no obstante, por el castigo, en el orden universal establecido por esta voluntad soberana (ibid.).

IV. MOLINISMO Y TOMISMO

En el siglo XVI, ante el protestantismo que negaba el libre albedrío, algunos teológos católicos, especialmente los de la Compañía de Jesús, cargaron el acento sobre la libertad humana; se originaron controversias que los opusieron a otros pensadores, sobre todo dominicos, preocupados en defender la soberanía divina. La discusión más importante surgió a raíz del libro del jesuita *Molina* (1536-1600): *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione* (1588), al cual respondió el dominico *Báñez* (1528-1604). Las teorías opuestas se enfrentaron en sesiones oficiales, las «congregaciones *de auxiliis*», a las cuales el papa Paulo V puso fin, en 1607, sin decidir entre las dos escuelas.

Los problemas estudiados en la *Concordia* pertenecen princi-

palmente a la teología sobrenatural. No obstante, tienen aquí un lugar.

El *molinismo* tiene su teoría particular acerca de la ciencia de Dios y de su concurso a la actividad de las criaturas.

Santo Tomás había distinguido en Dios una doble ciencia: la ciencia de los seres reales, o ciencia de visión, vinculada a su libre querer de Creador, y la ciencia de los seres posibles, o ciencia de simple inteligencia, independiente del decreto voluntario por el cual Dios da la existencia únicamente a lo real. Entre estas dos ciencias, Molina imagina una *ciencia media*. Veamos cuál sería su objeto: antes de cualquier decreto de la voluntad creadora, Dios sabe lo que haría una voluntad libre, situada en tal o cual condición. A estos «futuros libres condicionados» que formarían el contenido de la ciencia media, se les ha dado el nombre de «futuribles». Según Molina, Dios conoce tan profundamente la esencia de cada libre albedrío que sabe, antes de cualquier acto de su propio querer, a qué se determinaría la criatura en todos los órdenes de cosas en que puede encontrarse situada. Interviene entonces la voluntad creadora; determina un orden de cosas; en este orden, por su ciencia media, Dios conoce los actos libres de las criaturas: la providencia es posible. Sin embargo, la ciencia media debe ser rechazada como carente de objeto. Se busca qué haría una voluntad libre si estuviera situada en un determinado orden de cosas; pero esto no queda determinado antes de que esta voluntad exista y actúe. Cuando una voluntad decide una elección, Dios, que la mueve, conoce esta elección por su ciencia de visión. Pero, independientemente del querer creador que produce la realidad, Dios, por su ciencia de simple inteligencia, sólo ve, junto con la infinidad de libertades y elecciones posibles, la indeterminación radical de estas opciones. Suponer que éstos son determinados en la esencia de cada libre albedrío, es negar esta misma libertad que Molina pretende defender. Por tanto, no existe la ciencia media.

La teoría molinista del concurso divino, tampoco parece satisfactoria. Para Molina, Dios obra por un *concurso general*, de suyo indiferente a tales o cuales efectos, y la criatura por un concurso

particular que determina el influjo divino. No hay ya, por lo menos en el orden natural, influjo de Dios *sobre* la causa; sino que el concurso general de Dios influye inmediatamente *con* la causa sobre la acción y el efecto (*Concordia*, XIV, 13, 26). Molina imagina aquí la comparación de dos hombres que arrastrarían una misma barca, produciendo ambos un mismo movimiento. Esta concepción del concurso no parece asegurar la causalidad primera que pertenece a Dios. Por una parte, la determinación particular del efecto debe depender inmediatamente de Dios, como todo lo que existe; Dios es plenamente el autor de toda realidad concreta. Por otra parte, la causa libre que elige sólo puede hacerlo bajo la moción divina: Dios obra, pues, *sobre* la causa, y no solamente con ella. Únicamente es aceptable una visión jerárquica de la causalidad, que sitúa a Dios claramente en su lugar de primer agente, dominando y penetrando las causas segundas.

No obstante, para comentar el pensamiento de santo Tomás, *Báñez* y sus discípulos introducen nuevos términos: así, por ejemplo, la moción divina se convierte en *premoción física*, y se habla de una «predeterminación» de los actos libres por Dios. Si usamos estos términos, debemos precisar su sentido.

En el término «premoción», el prefijo indica no una anterioridad cronológica, sino la primacía ontológica de Dios, que obra a su nivel de causa primera en toda determinación de una criatura libre. En cuanto al término «física», quiere significar que Dios es aquí causa eficiente; si ejerciera sobre la voluntad solamente una atracción «moral», sería solamente causa final, ofreciéndose a ella como el bien supremo al cual se ordenan todos los bienes verdaderos. Ahora bien, Dios aplica desde el interior, el querer al obrar; pero, hablando en rigor, la esencia de esta causalidad divina eficiente no es física, porque no pertenece a una filosofía de la naturaleza; es de orden metafísico.

El término «predeterminación» también tiene que ser aclarado. Del mismo modo que la palabra premoción, indica la prioridad ontológica de Dios en la determinación de los efectos por las causas libres que los producen. Hay que rechazar aquí todo antropomorfismo. Dios no es comparable a un contramaestre que fijaría solamente las líneas generales de su empresa y dejaría a otras

libertades la elección del detalle, pues Dios lo determina todo; pero tampoco se parece a un jefe que, primeramente, decidiría los más pequeños elementos de la obra que hay que hacer, y luego, en el transcurso del tiempo, la haría ejecutar sin que hubiera lugar para una nueva elección libre; no puede aceptarse una predeterminación que convirtiera en necesarios todos los actos voluntarios *(C.G.* 3, 90). La libre decisión de Dios es la creación misma, en la que produce nuestros actos libres como tales.

Evidentemente no podemos comprender con toda claridad esta causalidad divina que trasciende el orden de las causas segundas y la duración sucesiva en que obran. Apenas si podemos decir algo más que lo siguiente: Dios es y da el ser, hace necesario lo que es necesario, contingente y libre lo que es tal. Pero oscuridad no es contradicción, y dificultad no es duda. Somos libres y Dios lo gobierna todo: «La primera regla de nuestra lógica —escribe Bossuet— es que no hay que abandonar jamás las verdades conocidas, aunque sobrevengan dificultades, cuando se las quiere conciliar; sino que, por el contrario, hay que *sostener siempre firmemente los dos extremos de la cadena*, por así decir, aunque no se vea siempre el medio, por el cual se continúa el encadenamiento» *(Traité du libre arbitre*, cap. v).

CAPÍTULO CUARTO

DIOS Y EL MAL

En rigor el mal no es un problema para quien afirma la existencia de Dios. Así san Agustín cuando, habiéndose separado del maniqueísmo, intentaba informar su fe: «He aquí a Dios y he aquí sus criaturas; Dios es bueno, es considerablemente y con mucho preferible a ellas; por lo tanto, siendo bueno sólo ha podido hacerlas buenas; y he aquí cómo las rodea y las llena. Pero entonces ¿dónde está el mal? ¿De dónde proviene? ¿Por dónde se ha infiltrado hasta aquí? ¿Cuál es su raíz, su germen? ¿Acaso no existe en absoluto? En este caso, ¿por qué temer lo que no existe?... ¿De dónde proviene el mal, puesto que Dios, que es bueno, ha creado buenas todas las cosas?» *(Conf.* VII, V, 7).

Cualquiera que experimente angustia por ese problema lleva necesariamente en sí un ideal de orden y de justicia. Ahora bien, esta regla del bien sólo puede fundarse en Dios. O también: no podemos hablar de mal sino por referencia a un orden cuya causa es Dios[1]. Por otra parte, no podemos concebir ninguna reivindicación si Dios no existe: «Toda reivindicación supone un recurso al cual se dirige; aquí el recurso es impensable y, a la vez, queda anulada la reivindicación, exactamente como expira la protesta de aquel que creía hablar con alguien y se da cuenta de que está solo»[2].

---

1. De donde la expresión paradójica de santo TOMÁS *(C.G.* 3, 71): «Si el mal existe, es que Dios es» («Si malum est, Deus est»).
2. G. MARCEL, *Du refus à l'invocation*, p. 105 (trad. cast.: *Filosofía concreta).*

I. EL MAL: DEFINICIÓN Y DIVISIÓN

El mal se define como la privación de un bien, *privatio boni* (I, 14, 10; I, 49, 3 ad 2um) o también: la privación de lo que es debido a un sujeto: *privatio debitae perfectionis (De Malo*, 1, 2), la privación de aquello que un sujeto está dispuesto a tener y que debe poseer: *privatio eius quod quis natus est et debet habere (C.G.* 3, 7); por tanto, la ceguera es un mal, porque priva al hombre de la vista. Podemos precisar también: el mal es la privación de un bien particular en un sujeto bueno en cuanto a lo demás, pero particular a su vez, es decir, finito o limitado: *alicuius particularis boni privatio, alicui particulari bono inhaerens (De Malo* 1, 1); porque sólo hay privación de un bien finito, y en un ser finito, potencial, mientras que el mal no está en Dios *(De Malo* 1, 2).

El mal es, pues, privación, y no simple negación de un bien que no sería debido a un sujeto. No es un mal para el hombre no tener alas, ni para la piedra no poder ver *(De Malo* 1, 3). Definir el mal como negación sería suponer mala toda criatura, puesto que no es absolutamente perfecta: por esto Leibniz propone la idea de un «mal metafísico», que «consiste en la simple imperfección» *(Teodicea* I, 21). Esta noción debe ser rechazada. No hay duda de que el mal es posible en las criaturas porque éstas son finitas; pero no son malas por el hecho de ser finitas. Si el mal fuera negación, habría que decir que la pura nada es un mal; ahora bien, el no ser absoluto no es ni bueno ni malo, no es.

El mal, privación de ser, no es, pues, ser; es *no ser*. Si se contesta a la pregunta *quid est*, hay que decir que el mal no es un ser, no es una entidad, sustancia o accidente. Pero si se hace la pregunta *an est*, hay que responder: el mal existe, el mal es, hay mal; y hay que dar cuenta de su existencia.

El mal, que es privación, reside siempre en un sujeto bueno. Por tanto, no podemos imaginar un mal absoluto: el ser que no poseyera ninguna partícula de bondad, no podría poseer ninguna partícula de ser. Las cosas buenas no pueden corromperse hasta el punto de perder todo el bien que hay en ellas: *Si omni bono*

privabuntur, omnino nulla erunt, afirmaba san Agustín (*Conf.*, VII, XII, 18). Por consiguiente, no hay ninguna paridad entre el bien y el mal, como tendía a imaginar el dualismo; Dios es el bien por esencia y principio primero de todo bien, pero no puede existir un ser que sea el mal por esencia y causa primera de todo mal (I, 49, 3). Pues nada puede ser malo por naturaleza, puesto que el mal es privación de lo que es natural en un ser (*C.G.* 3, 7; cf. *C.G.* 3, 15); además, el mal no podría ser causa primera, puesto que él mismo resulta —por accidente— de una actividad que es un bien; la madera es consumida, pero por la acción del fuego que, en sí misma, es buena. Así también, es siempre segundo. Pero existe un bien primero, que es también el ser primero, Dios.

Santo Tomás clasifica las especies de mal del modo siguiente: el *pecado*, la *pena*, los *males de la naturaleza* (I, 19, 9). Los dos primeros, *malum culpae* y *malum poenae*, sólo afectan a los seres dotados de inteligencia y voluntad, ángeles y hombres; no se puede tratar de él sin recurrir a la revelación. La tercera forma de mal, *malum naturalis defectus*, afecta a la naturaleza material en cuanto tal, inanimada o viviente; la filosofía puede estudiarlo más ampliamente.

1. *El pecado* o mal moral es el mal por excelencia, porque se opone propiamente al bien increado; contradice el cumplimiento de la voluntad divina, es un obstáculo a nuestro amor de Dios, este amor por el cual el bien infinito es amado en sí mismo y no solamente como participado en la criatura (I, 48, 6). El pecado rompe el amor de amistad que Dios ha ofrecido al hombre: *Opponitur directe actui caritatis* (*De Malo* 1, 5). Excluye el orden que viene del fin último, por tanto, es absolutamente un mal: *malum simpliciter, quod excludit ordinem a fine ultimo* (II-II, 19, 1). Se descubren aquí los caracteres del pecado grave; en el pecado venial, la voluntad sigue orientada hacia el fin último, aunque consienta un desorden en el uso de los medios (I-II, 88, 1).

2. *La pena*, en el ser personal, es lo que repugna a la voluntad (*De Malo*, 1, 4). Para la experiencia humana son, junto con el sufrimiento mismo, las causas del sufrimiento: los males del

cuerpo, hambre, enfermedad y muerte; los males del alma, tristeza, fracasos, pérdidas, obstáculos que encuentra el espíritu en la búsqueda de la verdad, pasiones que lo obnubilan, etc. Y la revelación nos atestigua que hay penas en el más allá: el purgatorio y el infierno.

Pero el mal sólo puede ser considerado como pena por relación a un pecado. ¿Es verdad que nuestros sufrimientos y sus causas tienen su origen en el pecado? Sí, de hecho así es. No hay duda de que, de derecho y absolutamente, la debilidad de su condición, la muerte y el sufrimiento, son naturales al hombre (*C.G.* 4, 52): sólo podía ser preservado de estos males por un beneficio especial y sobrenatural. La fe nos enseña que este beneficio le fue concedido y que, por su falta, el primer hombre perdió dichos privilegios, tanto para él mismo como para nosotros. Según el concilio de Trento, el pecado de Adán tuvo como consecuencias para el género humano la muerte y las penas corporales (Dz 1512, † 789), así como la concupiscencia que viene del pecado e inclina al pecado (Dz 1515, † 792); heredada de la falta original, inclina al hombre a las faltas actuales. De hecho, desde entonces hay que atribuir al sufrimiento y sus causas el carácter de penas, consecuencias del pecado. Un sujeto puede sufrir una pena por una falta que le ha alcanzado realmente y que lo ha manchado: pecado original transmitido, en razón de nuestra solidaridad misteriosa con nuestro primer padre, o pecados actuales; pero aquel que no ha sido manchado por un pecado, puede sin embargo, llevar la pena del mismo: habrá que justificar esta disposición respecto de la providencia.

La pena es un mal menor que el pecado (*I*, 48, 6). No es ella, sino la falta cometida, la que es un desorden de la voluntad, facultad dominante en nosotros. La pena se opone al bien de la criatura, mientras que el pecado se opone al bien increado, a la voluntad divina y al amor de amistad entre el hombre y Dios. Hay, por tanto, en la falta una profundidad misteriosa que no podemos sondear, así como tampoco podemos penetrar la grandeza de Dios.

No obstante, como el pecado, la pena puede ser infinita en cierto modo. Cometido contra Dios, el pecado tiene cierta infini-

tud, puesto que la majestad de Dios es infinita (II, 1, 2 ad 2um); además, en la voluntad del pecador, hay como un deseo eterno de poseer el bien que es su fin último (I-II, 87, 3 ad 1um; Suppl., 99, 1). Por esto la pena merecida por la falta grave es infinita en ciertos aspectos: el infierno es sobre todo la pena de daño, pérdida del bien infinito, y pérdida eterna, puesto que el pecador está manchado con una culpa eterna; en cuanto a la pena de sentido, finita en sí misma, no tiene límite de duración (I-II, 87, 4c y ad 3um).

3. *Los males de la naturaleza (malum naturalis defectus)* se sitúan en un plan muy inferior. El inmenso dominio de las corrupciones arrastra necesariamente el devenir de los seres: *Corruptio unius generatio alterius*. Los minerales se transforman en sustancia viva, los alimentos son quemados en nuestra organismo. La planta perece al alimentar al animal, el cual, a su vez, se convierte en presa de una especie más fuerte. En el animal, el dolor —totalmente irreflexivo— afecta, sin embargo, el orden de la sensibilidad. La naturaleza es la sede de muchos males de los que habrá que dar cuenta.

Leibniz (*Teodicea*, 1, 21) había propuesto otra división del mal: mal metafísico, mal físico (sufrimiento), mal moral (pecado). Pero no puede aceptarse la noción de mal metafísico; en cuanto al mal físico, no comprende todos los males distintos del pecado.

II. LA VOLUNTAD DIVINA Y EL MAL

Si recordamos la división clásica de las cuatro causas, nos damos cuenta de que el mal no tiene causa formal, puesto que es privación de forma que tiene una causa «material», el sujeto bueno que afecta, que no tiene causa final: por sí mismo, no tiende al bien. Pero, ¿qué sucede con la causa eficiente? ¿Qué es lo que hace que el mal exista?

Debemos recordar un principio general: ninguna voluntad pue-

de querer directamente el mal: *Malum est praeter voluntatem et intentionem*, escribía el Pseudo-Dionisio (*C.G.* 3, 4; cf. 1, 48, 1 ad 4um). Este principio se aplica tanto a Dios como a las criaturas, tanto a los hombres como a los espíritus puros, ya sean buenos o caídos. El mal jamás es querido por sí mismo; solamente puede ser querido indirecta o accidentalmente. En efecto, una causa de mal no puede obrar más que en vista de un fin, es decir, de un bien deseable: el mal, que carece de causa final, no es jamás él mismo una causa final[3]. *Malum non potest esse intentum* (*De Malo*, 1, 3). Por sí mismo y, por tanto, directamente, no podría ser producido jamás, no podría tener jamás una causa eficiente (*malum causam per se habere non potest*, ibid.); si, no obstante, existe, es porque una actividad orientada hacia un bien lo ha causado indirectamente, o bien porque tiene una causa indirecta (*causam per accidens*, ibid.). Nadie es causa de un mal si no tiende a cierto bien: *Nullus facit aliquod malum nisi intendens aliquod bonum* (ibid.). Ahora bien, ¿quiere Dios el mal?

1. *El pecado (malum culpae) no es querido por Dios de ninguna manera, solamente lo permite.*

Dios no puede querer o causar el pecado, ni siquiera de forma indirecta o con miras a un bien. Porque el pecado se opone al bien increado, preferible a cualquier otro bien. Dios puede querer indirectamente la privación de un bien parcial con miras a un bien mayor, así, por ejemplo, en el juego de las especies vivientes; pero no puede querer, ni siquiera indirectamente, la privación, en una voluntad, de la ordenación al bien infinito, superior a cualquier otro.

Únicamente la criatura quiere el pecado; ella es el autor y la causa del mismo. Evidentemente, conforme al principio enunciado antes, sólo lo quiere indirecta o accidentalmente; sin embargo, su desorden es voluntario e imputable: el que peca no puede decir que sólo ha querido procurarse tal o cual bien, y no ofender a Dios: *Licet malum praeter intentionem sit, est tamen voluntarium.... licet non per se, sed per accidens* (*C.G.* 3, 6).

3. «El mal no tiene fin y no es un fin» (R. Verneaux, *Problèmes et mystères du mal*, p. 57).

No obstante, Dios permite el pecado (I, 22, 2 ad 2um; I, 23, 3; I, 48, 2 ad 3um; I, 113, 6); veamos en qué sentido. Por una parte, ha hecho a las criaturas libres; ahora bien, toda libertad creada es falible por naturaleza; si se ha convertido en impecable, sólo puede ser por gracia: *In qualibet voluntate creaturae potest esse peccatum secundum conditionem suae naturae* (I, 63, 1; cf. *De Verit.* 24, 7 ad 4um); al crear el libre albedrío, Dios hacía posible el pecado. Por otra parte, salvo privilegio, Dios no ha hecho impecable por gracia el libre albedrío creado que es naturalmente falible: la gracia no es jamás exigible por naturaleza. Además, como veremos, la permisión del pecado entraba en el designio providencial.

2. *Las penas (malum poenae)*, y los males de la naturaleza *(malum naturalis defectus)* sólo son queridos por Dios indirectamente o *per accidens*, en vista de un bien: *Malum naturalis defectus, vel malum poenae vult, volendo aliquod bonum cui coniungitur tale malum* (I, 19, 9).

Dios quiere el orden de la justicia que incluye la pena del pecado; por tanto, quiere indirectamente esta pena: *Deus est auctor mali poenae* (I, 48, 6). Ésta es, evidentemente, un mal, una privación que se sitúa en un sujeto particular y finito; pero, desde un punto de vista absoluto, puede llamársela un bien, puesto que depende de la ordenación de las criaturas a su fin último (II-II, 19, 1).

Asimismo, Dios quiere el orden de la naturaleza, que supone la corrupción de ciertos seres; por tanto, ésta es querida indirectamente por Dios: *Malum, quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum, sicut in causam* (I, 49, 2).

III. EL CONCURSO DIVINO Y EL ACTO DEL PECADO

Dios, como hemos visto, no quiere el pecado de ninguna manera. Siendo así ¿es verdad que concurre con los actos culpables del pecador? Santo Tomás ha condensado la doctrina con esta fórmula: *Deus est causa actus peccati, non tamen est causa peccati*

(I-II, 79, 2). El acto del pecado es ser; a este título depende de la causalidad divina, es objeto de su concurso; pero el pecado como tal es no ser, sólo el pecador es su causa.

Sea, por ejemplo, una injusticia. Ha podido ser cometida gracias a acciones hábiles en sí mismas; el acto del pecado lo constituyen en este caso operaciones fraudulentas, las cuales, en cuanto operaciones, son ser y bien. Ahora bien, todo ser y todo obrar dependen de Dios: *Actus peccati et est ens, et est actus, et ex utroque habet quod sit a Deo* (I-II, 79, 2). Pero Dios no es causa del pecado, que es no ser y mal: *Nullo modo est causa defectus concomitantis actum* (ibid. ad 2um). El defecto que acompaña el acto proviene del libre albedrío de la criatura. Podemos esclarecer el problema con una comparación: una fuerza muscular entera aplicada a un miembro deformado producirá un movimiento de claudicación: el movimiento es debido a la fuerza motriz, su defecto al estado del miembro (I, 49, 2 ad 2um; cf. I-II, 79, 2 y *C.G.* 3, 71). Sin embargo, la comparación es falsa en algún lugar; porque si una fuerza particular puede fallar su objeto a causa del defecto de una causa intermedia, no sucede así con la causa primera, cuya voluntad se cumple siempre y cuyo orden, absolutamente universal, no falta jamás; incluso el pecador entra en el orden de la justicia (I, 19, 6, 3.ª ob., cuerpo y ad 3um).

Situado al nivel de la causa particular, el desorden del pecado es debido solamente al libre albedrío. Si el pecado es no ser, la causa segunda lo produce, no porque es eficiente, sino porque es deficiente (*C.G.* 3, 10; I-II, 75, 1). Se puede precisar de qué manera: el pecado proviene de que la voluntad libre obra sin tener en cuenta la regla de la razón y la ley divina. Si un artesano quiere dar a un objeto una forma apropiada, debe usar su regla y su medida; si algún día obra sin esta regla, *non tenens mensuram procedit ad incidendum*, su obra será deficiente. Así también si el hombre hace una elección moral, debe tener en cuenta la regla o la ley de Dios, de lo contrario comete una falta; el pecado proviene de que el libre albedrío no sigue la regla divina: *Non habens regulam... procedit ad eligendum* (*De Malo*, I, 3; cf. I, 49, 1 ad 3um). La iniciativa de la criatura se dirige sólo al no ser, a una ausencia de consideración de la ley, mientras que todo lo positivo del acto

depende del concurso de Dios [4]. El pecado es nuestra obra, incluso es lo único que nos es propio.

IV. LA PROVIDENCIA Y EL MAL

La providencia, *ratio ordinis rerum in finem*, es la concepción del orden por el cual Dios orienta a su gloria la creación entera. ¿Cómo el mal, que es privación de ser, puede ocupar un lugar en este designio? Los seres a los que el mal afecta entran sin duda alguna en el orden universal: privados de cierto ser, son, no obstante, ser; si algo escapara totalmente a Dios no sería absolutamente nada: *Si totaliter exiret ab ordine gubernationis divinae, totaliter nihil esset* (I, 103, 7 ad 1um).

Ahora bien, si Dios, por lo menos, ha permitido el mal, sólo puede ser con miras a un bien. Todo nuestro esfuerzo debe ir dirigido ahora a explicar este pensamiento de santo Tomás: *Deus... vult permittere mala fieri, et hoc est bonum* (I, 19, 9 ad 3um). Asimismo, según san Agustín, Dios no permitiría el mal, si su potencia y su bondad no fueran suficientemente grandes para obtener el bien incluso del mal: *Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut bene faceret etiam de malo (Enchiridion*, 11, P.L. 40, 236; cf. I 2, 3 ad 1um).

Pero sólo Dios puede comprender perfectamente el orden del mundo; sólo Él capta con toda claridad este bien del todo en vista del cual permite los defectos en los seres particulares: *Provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius* (I, 22, 2 ad 2um). No obstante, los designios providenciales pueden iluminarse con la luz de la razón y de la revelación.

---

4. Cf. J. MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, p. 228 ss; *Court traité de l'existence et de l'existant*, p. 148-153.

1. EL PECADO

El mal moral plantea el problema más grave. Dios no lo quiere en modo alguno, sólo lo permite; pero ¿en vista de qué bien? Distingamos la posibilidad y la realidad del pecado.

La *posibilidad* del pecado está vinculada al don de la libertad. En la creación, las naturalezas espirituales ocupan el rango más elevado; al decretar la existencia de los ángeles y de los hombres, Dios tenía como fin su gloria en las criaturas inteligentes, las únicas capaces de conocerle y de alabarle: *Gloria est clara notitia cum laude* (I-II, 2, 3); pero tales seres son libres y falibles por naturaleza, el don que los hubiera hecho impecables es pura gracia que no puede ser en modo alguno exigible. Queriendo el bien de los seres personales, Dios hacía posible el pecado.

En cuanto a la *realidad* del mal moral, entra en un orden providencial en cuyo centro se encuentra la encarnación redentora; la falta de Adán nos ha valido un Salvador; y la Iglesia canta en el *Exultet* de la noche pascual: *O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere Redemptorem.* No impide pensar que después de la falta original Dios ha llevado a la naturaleza humana a una condición más alta: *Deus permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat* (III, 1, 3 ad 3um). Veamos otras observaciones particulares hechas por santo Tomás: Dios quiere la paciencia de los justos y de los mártires, y por ello permite la persecución de los tiranos (I, 22, 2 ad 2um; *C.G.* 3, 71). Que manifieste su justicia es un bien, pero correlativo al mal del pecado (I, 48, 2 ad 3um). Dios tolera algunas faltas en los individuos para evitar otras más graves: *Permittit aliqua mala in mundo quae prohibere possit; ne, eis sublatis, maiora bona tollerentur, vel etiam peiora mala sequerentur* (II-II, 10, 11). Comentando la frase de san Pablo: «Dios lo hace concurrir todo al bien de los que le aman» (Rom 8, 28), san Agustín observa [5] que nuestros mismos pecados nos hacen más humildes y más ins-

5. Habiendo escrito san Pablo: «Diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum», se resume a veces el pensamiento de san Agustín añadiendo las palabras «etiam peccata», que lo expresan exactamente; pero están sacadas literalmente de una objeción que san Agustín rechaza (*De libero arbitrio*, III, 9 (26), P.L., 32, 1284; cf. H. MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, p. 142).

truidos (*De correptione et gratia*, 24, P.L., 44, 930). De este modo, según el mismo doctor, Dios ha juzgado mejor obtener el bien del mal que no permitir ningún mal: *Melius iudicavit de malis bene facere, quam mala nulla esse permittere* (*Enchir.* 27, P.L., 40, 245).

Pero ¿cómo explicar que Dios haya permitido la culpa eterna que condena a los réprobos al infierno y los opone al bien increado? Esta culpa es una consecuencia de la libertad; se inscribe en las esencias más altas, las criaturas inteligentes, capaces de dominar la duración y de escoger a Dios o rechazarlo para siempre. Al crear los bienes del ser personal y al ofrecerle el bien de su amistad, Dios permitía la obstinación del condenado; éste contraría la voluntad que Dios tenía sobre él, pero entra, por la pena, en el orden de la justicia.

2. Las penas

Dios quiere las penas indirectamente, es decir, en vista de algunos bienes que hay que intentar definir: ¿cuál es la función del sufrimiento y de la muerte, y en qué orden se incluyen las penas del otro mundo?

Santo Tomás atribuye a las penas diversos caracteres que las sitúan en el designio providencial: de este modo pueden tener valor de retribución, de remedio o de satisfacción.

En cuanto *retribución*, o sanción, o reparación, la pena resulta simplemente del orden de la justicia. Aquel que al pecar ha seguido hasta el exceso su propia voluntad debe sufrir algo contra su voluntad: *Per poenam reparatur aequalitas iustitiae, inquantum ille qui peccando nimis secutus est suam voluntatem, aliquid contra suam voluntatem patitur* (II-II, 108, 4). Esta reivindicación[6] de la justicia es un bien: está vinculada con la noción de orden (I-II, 87, 1). La retribución es la pena considerada absolutamente, *poena simpliciter* (I-II, 87, 7), abstracción hecha de los demás caracteres —de remedio o de satisfacción— que pueden valorizarla. La

---

6. Se habla a veces aquí de penas «vindicativas», pero hay que excluir de esta palabra todo antropomorfismo: Dios quiere, Él reivindica —o «venga»— el orden de la justicia.

pena se inflige entonces a un sujeto por un pecado por el que ha sido manchado, por una culpa que le es propia (I-II, 87, 7 y 8).

Como *remedio*, la pena, llamada «medicinal», puede ser sufrida por alguien sea por una falta cuya culpa le alcanza (pecado actual o pecado original), sea por el pecado de otro.

En el caso de un pecado actual, la pena no solamente cura las potencias del alma desordenadas por el pecado pasado (I-II, 87, 6 ad 3um), sino que también la preserva de los pecados futuros: la excesiva desgracia a la cual ha conducido una falta puede preservar de la misma para siempre; y el culpable, además, puede ser estimulado a un progreso moral; éstos son los caracteres que santo Tomás atribuye a la pena, *non solum sanativa peccati praeteriti, sed etiam praeservativa a peccato futuro, vel etiam promotiva ad aliquod bonum* (II-II, 108, 4).

Las penas que sufrimos por el hecho del pecado original, tienen, bajo uno de sus aspectos, valor de remedio; son una fuerte lección de las cosas sobre el mal del pecado.

Los sufrimientos que nos alcanzan por el pecado de los demás pueden apartarnos de faltas semejantes (I-II, 87, 8 ad 1um).

En cuanto a las penas eternas, que son pura retribución sin valor de remedio, para las voluntades obstinadamente culpables, pueden, no obstante, tener este valor para nosotros (I-II, 87, 3 ad 2um).

Pero la pena adquiere todo su sentido sólo cuando es satisfacción.

La satisfacción es la comprensión por un alma en estado de gracia (o de amistad con Dios) de la ofensa hecha a Dios por el pecado. El deseo de satisfacer por una falta, se vincula a la psicología del amor[7]: la ofensa se repara sufriendo por el ofendido. La voluntad que satisface se une a la voluntad divina para compensar la oposición de la voluntad pecadora. Asume espontáneamente una pena o sufre pacientemente la que Dios le manda, para que a la desobediencia que le ofende sigan la renuncia y la obediencia que le glorifican.

De este modo, en la satisfacción la pena no es solamente del

7. Cf. R. Verneaux, *Problèmes et Mystères du mal*, p. 185.

orden de la justicia: entra en el de la caridad. Por otra parte, sin caridad, el hombre no podría satisfacer (*sine caritate opera facta non sunt satisfactoria*, III, Suppl. 14, 2); pero en el amor, la pena no tiene tanto el carácter que le es propio: *Diminuit aliquid de ratione poenae* (I-II, 87, 6), puesto que es aceptada voluntariamente.

La satisfacción puede valer por un pecado personal o por el de otra persona. En este segundo caso, cuando, en cierto modo, dos voluntades no hacen más que una (*unum secundum voluntatem unione amoris*, I-II, 87, 7; cf. 8), la una satisface ante Dios por el pecado de la otra. Es el misterio de la caridad que ha tenido para nosotros Cristo redentor: tomó sobre sí la pena debida por nuestras faltas (III, 14, 1); su amor era tan grande, su dignidad de Dios hecho hombre tan alta y sus sufrimientos tan intensos, que ha compensado sobreabundantemente la ofensa de todo el género humano (III, 48, 2).

La función más alta del sufrimiento es, pues, expresar el amor, de Dios y amor a los otros por amor a Dios.

Las penas eternas están privadas de este amor satisfactorio, puesto que el pecador se sitúa fuera de la amistad divina. Pero la magnitud de sus penas muestra la magnitud del amor que le había sido ofrecido y cuyo rechazo la remuerde. De este modo, el mismo infierno atestigua los atributos divinos; es, según Dante, la obra del primer amor[8].

3. Los males de la naturaleza

Los males de la naturaleza (*malum naturalis defectus*) son queridos indirectamente por Dios.

Dios ha querido estas «corrupciones» sin las cuales no habría «generaciones» para la perfección del universo, para el progreso realizado en el devenir: *Non esset unius generatio, nisi esset alterius corruptio* (*C.G.* 3, 71; cf. I, 22, 2 ad 2um, I, 48, 2 ad 3um). Sa-

8. DANTE, *El Infierno*, cap. III:

Giustizia mosse'l mio alto fattore
Fecemi la divina potestate,
La somma sapienzia e'l primo amore.

bemos actualmente que las transformaciones del mundo viviente se han hecho en el sentido de los organismos más complejos y más independientes de su ambiente. Dios los ha preparado dejando que desaparecieran multitudes de especies. En la armonía de este conjunto, el mal es como un tiempo de silencio que hace resaltar un canto: *Silentii interpositio facit cantilenam esse suavem* (*C.G.* 3, 71). En cuanto a la sensibilidad animal y al dolor que de ella resulta, tiene su función en la conservación del individuo y en la evolución de las especies.

Por tanto, faltaría algo al bien del mundo si algunos males, que son la condición de dicho bien, no existiesen: *Multa bona sunt in rebus, quae, nisi mala essent, locum non haberent* (*C.G.* 3, 71). Santo Tomás ve una belleza suprema, *summus decor* (ibid.), en la diversidad de los seres. Para que esta variedad sea perfecta y se realicen todos los grados de bien (I, 48, 2), son necesarios, en el orden material, criaturas corruptibles, y, en el orden espiritual, voluntades libres, magníficamente dotadas, pero falibles por naturaleza. Sin embargo, el mal sigue siendo un mal, no pertenece por sí mismo a la perfección del todo, sino sólo indirectamente (I, 48, 1 ad 5um). De aquí que santo Tomás trate con matices el problema de un universo mejor.

V. OPTIMISMO Y PESIMISMO ABSOLUTOS EL OPTIMISMO TOMISTA

Hay un problema filosófico del optimismo y del pesimismo. En la escala del bien, ¿dónde se sitúa el mundo presente? Leibniz, por una parte, y Schopenhauer, por otra, sostienen dos posiciones extremas.

A. *EL OPTIMISMO ABSOLUTO*

Según *Leibniz* (1646-1716), nuestro mundo es el mejor posible. Deduce esta conclusión de un principio que caracteriza su metafísica, el principio de razón suficiente o determinante: «Jamás sucede cosa alguna, sin una causa o, por lo menos, razón determinante de ello, es decir, algo que pueda servir para dar razón *a priori* de por qué existe aquello y no de cualquier otra forma» *(Teodicea*, I, 44). Ahora bien, Dios, que «no hace nada sin obrar siguiendo la razón suprema», ha debido escoger, entre la infinidad de posibles, el universo más perfecto. Por otra parte, «si no existiera el mejor *(optimum)* entre todos los mundos posibles, Dios no habría producido ninguno» (ibid., I, 8), porque ninguna razón habría determinado su acto creador. «Esta sabiduría suprema, unida a una bondad que no es menos infinita, no ha podido dejar de escoger el mejor. Porque, así como un mal menor es una especie de bien, así también un bien menor es una especie de mal, si es obstáculo a un bien mayor: y habría que corregir algo en las acciones de Dios, si se pudiera obrar mejor» (ibid., I, 8). Evidentemente, en Dios no hay necesidad metafísica de producir lo que hace, pues de lo contrario «produciría todos los posibles, o nada», pero se ve «obligado por una necesidad moral a hacer las cosas de manera que no pueda hacerse nada mejor» (ibid., II, 201); porque «se puede decir que en el momento en que Dios ha decretado crear alguna cosa, hay un combate entre todos los posibles, pretendiendo todos la existencia; y que ganan aquellos que tomados en conjunto producen más realidad, más perfección, más inteligibilidad» (ibid.). Y el mal tiene su lugar en este mundo más perfecto que cualquier otro: «Es preciso que haya una infinidad de mundos posibles, que el mal entre en varios de ellos, y que incluso el mejor de todos encierre algo de mal: esto es lo que ha determinado a Dios a permitir el mal» (ibid., I, 21; cf. *Principios de la naturaleza y de la gracia*, 7-10; *Monadología*, 32, 46, 53-58, 90).

Dos errores pueden discernirse en el razonamiento de Leibniz. El principio de razón suficiente o determinante no puede aceptarse, porque conduce a un racionalismo rígido, que evacua la contin-

gencia de la naturaleza, y a un determinismo que suprime la libertad; muy distinto es el principio de razón de ser: como todo lo que es, el acto creador tiene su razón de ser, pero Dios es libre cuando crea, es libre cuando escoge este mundo; no está determinado en modo alguno, ni siquiera por una necesidad moral. Además, el concepto de un mundo que es el mejor de los posibles aparece inconsistente: más allá de un universo cualquiera, podemos imaginar un mundo más rico en ser y en bien (I, 26, 6c y ad 3um).

B. *EL PESIMISMO ABSOLUTO*

Por el contrario, *Schopenhauer* (1788-1860) pretende que «el mundo es el peor posible, ya que de una manera general debe seguir siendo»; si fuera un poco peor no podría ya subsistir *(Le monde comme volonté et représentation*, trad. franc. Burdeau, III, 395-396).

Según Schopenhauer, el fondo del ser es voluntad, voluntad de vivir, deseo, esfuerzo. Pero «todo deseo nace de una carencia, de un estado que no nos satisface. Ahora bien, ninguna satisfacción es duradera; no es más que el punto de partida de un nuevo deseo. Vemos al deseo detenido por todas partes, en lucha siempre, y por tanto siempre en estado de sufrimiento: no hay término para el esfuerzo; por consiguiente, no hay medida, no hay término del sufrimiento» (ibid, I, 323).

En este mundo, el peor de todos los posibles, la voluntad de vivir debe ser aniquilada.

Por una parte, se objetará a esta doctrina que el deseo y el esfuerzo no pueden confundirse con el dolor; por otra, que la noción de un mundo, el peor de todos los posibles, es tan inconsistente como la del mejor mundo posible: el mal siempre es una privación parcial en un sujeto parcialmente bueno.

Otras filosofías adoptan posiciones matizadas entre estos dos extremos. En el momento actual, al término de la esperanza marxista, se puede reconocer una visión de optimismo, privada, por otra parte, de justificación profunda. Por el contrario, la corriente existencialista se impregna de pesimismo, puesto que declara que el

hombre es una «pasión inútil»; sin embargo, J.P. Sartre defiende en este punto su filosofía: «No hay doctrina más optimista — declara —, puesto que el destino del hombre está en él mismo»[9] Pero ¿cuál es este destino si la conciencia no puede superarse?

C. *EL OPTIMISMO TOMISTA*

Santo Tomás ha planteado explícitamente el problema: ¿Podría Dios hacer mejor lo que hace? (I, 25, 6).

La solución debe darse progresivamente. Supongamos, primeramente, a Dios obrando en la producción de una criatura determinada, un hombre, por ejemplo. En sus caracteres esenciales, no podemos suponer al hombre mejor, su naturaleza no puede ser cambiada sin dejar de ser naturaleza humana; no obstante, tal hombre puede ser mejorado en sus caracteres accidentales, puede adquirir más santidad y más ciencia. Además, Dios puede producir una criatura con una esencia superior a la del hombre.

Consideremos ahora el universo en su conjunto: Dios hubiera podido llenarlo de seres de naturaleza superior, o añadir otros individuos a los que ha creado; por tanto, habría podido hacer un universo mejor.

Pero, suponiendo que solamente deban existir las cosas que de hecho existen, ¿podrían estar mejor ordenadas? Santo Tomás responde negativamente: Dios no podría haber hecho nuestro universo con más sabiduría y bondad, ha establecido en el mundo un orden perfectamente conveniente; cada realidad, por el modo de ser que es el suyo propio, ocupa un lugar en una armonía que no podría ser mejor. Incluso nuestros actos libres entran en este plan de conjunto, pero con la cualidad moral que nuestra voluntad determina, bajo el influjo de la causa primera: el optimismo no desemboca en un quietismo.

De este modo, desde el punto de vista de la teología natural, el mundo aparece dependiendo de una bondad infinita; no puede tener un origen y un fin mejores, y, en este sentido, el optimismo

9. J.P. Sartre, *L'Existentialisme est un humanisme*, p. 62 (trad. cast.: *El existencialismo es un humanismo*).

se impone: *Illud quod (Deus) facit est optimum per ordinem ad Dei bonitatem (De Pot.* 1, 5 ad 15um; cf. ad 14um).

Infinitamente más amplia aún es la visión optimista que resulta de las doctrinas de la teología sobrenatural. Pues Dios, el bien infinito, ha querido, en Cristo, unirse a nuestra humanidad; nos ha destinado a gozar de Él en la visión cara a cara y en el amor beatífico; y la Virgen fue madre del mismo Dios. En estos misterios, lo finito se une con lo infinito, y entra en posesión, más allá de toda medida, del Dios que es el mejor absolutamente:

Humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quamdam infinitam dignitatem ex bono infinito quod est Deus; et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis: sicut non potest aliquid melius esse Deo (I, 25, 6 ad 4um).

APÉNDICE I

EL PENSAMIENTO DE TEILHARD DE CHARDIN (1881-1955) Y LA TEOLOGÍA NATURAL

El padre Teilhard tenía la intención de unir en una perspectiva de conjunto sus convicciones de sabio y su fe de cristiano.

Procedió del modo siguiente. La ciencia describe una evolución universal, desde las primeras combinaciones de la materia hasta el hombre. En esta evolución hay, a la vez, en cuanto al «exterior» de las cosas, complejificación y, en cuanto a su «interior», subida de conciencia: es la ley de «complejidad-conciencia». De este modo, en la serie de las especies animales, al hacerse más ricos los organismos en su contextura, el psiquismo se hace más acabado. Finalmente aparece el hombre, dotado a la vez del cerebro más complejo y de la conciencia más alta: la conciencia refleja.

Sobre nuestro planeta el hombre se multiplica; ahora bien, a la humanidad, considerada en su conjunto, puede aplicarse la misma regla. «Cada vez más complejidad, y por tanto, más conciencia» (I, 271)[1]. Las unidades pensantes están llamadas a converger; en el término lo harán en un punto omega, que tiene el carácter de una conciencia suprema; pues solamente un centro personal, amante y amable, es capaz, por la energía del amor, de hacer la unidad de los hombres. Y si este centro no fuera imperecedero, la acción humana se detendría, con el deseo de vivir, puesto que quiere edificar «algo definitivo» (IV, 40). Por tanto, el punto omega debe ser trascendente. En Dios-omega se termina la evolución humana.

Precisamente, el fenómeno cristiano —es decir, el hecho del

1. Referencias —tomo y página— a las *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, Éd. du Seuil. La edición castellana está en curso de publicación (Taurus, Madrid 1957ss).

cristianismo tal como se nos aparece entre las demás realidades del mundo — nos presenta en Cristo «un polo espiritual y trascendente de convergencia universal» (I, 332). El padre Teilhard subraya la coincidencia entre esta afirmación y la del punto omega, presente, delante del mundo, como «un hogar divino de Espíritu que lo atrae hacia delante» (I, 302).

La influencia del padre Teilhard en el pensamiento contemporáneo es muy amplia. Filósofos y teólogos han admirado el impulso espiritual que anima su obra y han recogido sus aportaciones positivas. Pero se han visto obligados a señalar también las reservas que se imponen y que han sido subrayadas por algunas intervenciones de la autoridad religiosa.

Sin pretender una exposición exhaustiva haremos algunas reflexiones sobre este doble aspecto de la obra teilhardiana, desde el punto de vista de la teología natural.

Positivamente, señalaremos la aportación del padre Teilhard a la *búsqueda racional de Dios*, y el sentido muy vivo que manifiesta de la *presencia divina* en el universo.

Ante el problema de la *existencia de Dios*, la investigación del padre Teilhard se sitúa en el corazón de la acción humana; en este sentido recuerda la búsqueda de M. Blondel. La acción postula un absoluto, sin el cual no podría sostenerse: «Desde el momento en que admite en él pensamiento, un universo no puede seguir siendo simplemente temporal, ni de evolución limitada: por su misma estructura necesita emerger en lo absoluto... Ninguna consideración podría, en derecho, decidirnos a dar el más pequeño paso adelante, si no sabemos que la subida *conduce a una cima de la que la vida no volverá ya a bajar*. El único motor posible de la vida reflexiva es, pues, un término absoluto, es decir, divino» (VI, 50, 53).

Ahora bien, la vida humana no puede alcanzar su término sino por la energía del amor; esta energía aproxima unas unidades pensantes y amantes a las otras, pero presupone su tendencia común hacia alguien, hacia un centro personal que las atrae: «El amor llevado a cierto grado universal por la percepción del centro omega es la única potencia capaz de totalizar, sin contradicciones internas.

las posibilidades de la acción humana» (VI, 181). Por su atracción, omega es el primer motor de la evolución universal.

Este procedimiento se inscribe, con su carácter propio, en un análisis de las aspiraciones del querer y de lo que ellas postulan. Con la forma que adquieren estas reflexiones en la obra teilhardiana, sólo conducen a un presentimiento de Dios: el padre Teilhard habla de hipótesis (I, 328). Pero pueden completarse por vía causal: nuestro deseo de absoluto es el signo de una posibilidad que, inscribiéndose en la realidad humana, debe fundarse en un Dios realmente existente (cf. supra, p. 90).

Según la perspectiva del padre Teilhard el primer motor se presenta principalmente como causa final de la evolución. Conviene también señalar intensamente la eficiencia de la causalidad de Dios, ya sea al principio de los seres, ya sea en todo su devenir orientado hacia él: Dios crea y conserva todo ser, concurre a todo obrar.

Esta acción eficiente es para nosotros la prenda de la *presencia de Dios en todas las cosas*. Si no lo ha expresado siempre en forma rigurosa, no hay duda, sin embargo, de que el padre Teilhard tenía un sentido agudo de la omnipresencia, como puede verse en el siguiente párrafo, en forma de oración, en el que se transparenta la eficiencia de Dios en su gobierno de las criaturas: «En la vida y en mí, en esta materia que me sostiene, encuentro algo mejor que tus dones: te encuentro a ti, a ti que me haces participar en tu ser, y que me vas forjando. Verdaderamente, en la regulación y la modulación inicial de mi fuerza vital, en el juego favorable y continuo de las causas segundas, toco tan de cerca como puedo los dos aspectos de tu acción creadora; encuentro y beso tus maravillosas manos: la que agarra tan profundamente hasta confundirse en nosotros con las fuentes de la vida, y la que abraza tan ampliamente que, bajo su más pequeña presión, todos los resortes del universo se doblan a la vez armoniosamente» (IV, 78). Siguiendo la expresión de J. Lacroix, ante un humanismo ateo que pretendería apoyarse en la ciencia, el padre Teilhard «sabía hacer del universo un templo»[2].

Sin embargo, sus pasos exigen reservas. En textos de los que

2. J. LACROIX, *El sentido del ateísmo moderno*, Herder, 1964, p. 28.

muchos no habían sido escritos para ser publicados, el pensamiento del padre Teilhard se buscaba y se retiraba sin cesar. Pretendía analizar el «fenómeno» —la realidad objetiva tal como se nos aparece—, pero, de hecho, a menudo, iba más allá de esa intención primera. Quería ser fiel a la enseñanza de la Iglesia; no obstante, las obras que conocemos presentan algunas deficiencias señaladas por un *Monitum* del Santo Oficio, el 30 de junio de 1962. Este documento pone en guardia contra los peligros de las obras del padre Teilhard que «encierran tales ambigüedades e incluso errores tan graves que ofenden la doctrina católica». Así, por ejemplo, la exigencia de unidad que caracteriza al padre Teilhard lo ha conducido, en determinados pasajes, a parecer que omitía las distinciones —que otros textos reconocen explícitamente— entre el orden de la materia y el orden del espíritu, por una parte[3], el orden natural y el orden sobrenatural, por otra.

Examinemos los dos puntos siguientes que tienen relación con la teología natural: *trascendencia de Dios* e idea de *creación*.

Dios es trascendente, el padre Teilhard lo afirma con frecuencia y de la manera más clara. La preocupación por esta trascendencia le conduce a distinguir en omega varios centros: «Omega no puede ser concebido más que como punto de encuentro entre el universo llegado ya al límite de centración y otro centro aún más profundo, centro autosubsistente y principio absolutamente último, aquél, de irreversibilidad y de personalización: el único verdadero omega...» *(Le groupe zoologique humain*, p. 168). Este texto parece poderse resumir del siguiente modo: en omega el universo centrado aparece distinto del Dios que tiene por centro[4].

Pero, entonces, no puede escribirse de un mismo sujeto omega: «Último término de la serie, es al mismo tiempo fuera de serie» (I, 301). Asimismo, algunas expresiones dan la impresión de que

---

3. Según el padre Teilhard, habría una «conciencia», «por lo menos en grado infinitesimal» (III, 316) en todo elemento del universo. Pero no se puede hablar de conciencia si no hay conocimiento. Además, es preciso sostener que solamente es «espiritual» el psiquismo humano, dotado de conciencia refleja y de libertad de elección.

4. Para distinguir el orden natural y el sobrenatural, el padre Teilhard admite también «algo *más elevado aún, en su línea,* que el punto omega» (I, 332, nota 1). Otro texto (VII, 156) distingue tres centros, uno cima de la evolución natural, otro que corresponde a la evolución sobrenatural de la humanidad llamada a la Iglesia de Cristo, y el tercero es el centro trascendente y divino.

atribuyen a Dios algún cambio y complejidad: «Dios, en cierto modo, se "transforma" al incorporarnos... Alrededor de nosotros y en nosotros, por encuentro de su atracción y de nuestro pensamiento, Dios está cambiando.» Fórmulas que quedan corregidas, por lo menos parcialmente, por la que sigue: «Dios terminado para sí mismo, y sin embargo, en cuanto a nosotros, jamás acabado de nacer...» (*Le coeur de la matière*, inédito, 1950)[5]. «A Dios no se le puede definir —afirma también el padre Teilhard— sino como un *centro de centros*. En esta complejidad radica la perfección de su unidad» (VI, 86). El pensamiento de Teilhard no es panteísta (IV, 139), pero no evita toda ambigüedad. La esencia de Dios es el ser, el ser absolutamente simple; si ha querido ser centro de centros es por libre creación de las personas.

La misma idea de *creación* da lugar, en los textos del padre Teilhard, a incertidumbres de expresión y de pensamiento.

Como ve que los seres se forman en unidades cada vez más elevadas, experimenta la tentación de reducir la obra creadora a un acto de unificación. Supone primeramente: «el múltiplo *puro* (entendamos bien), "la nada creable", que no es nada, y que, sin embargo, por virtualidad pasiva de arreglo (es decir, de unión) es una posibilidad, una imploración de ser...» (*Comment je vois*, inédito, 1948, § 28)[6]. El ser procedería de esta nada por efecto de unión. No se trata de un dualismo, puesto que no hay, frente a Dios, ni «coeterno antagonista», ni «materia» (carta del 19 de noviembre de 1919)[7]. Sin embargo, no se podría considerar como una definición la fórmula siguiente: «Crear es unir» (*Comment je vois*, § 29)[8]. Ciertamente, toda creación produce unidades, puesto que todo ser es uno; y, en las criaturas que cambian, el padre Teilhard ha señalado que Dios realiza en ellas magníficamente la obra de unión. Pero, en forma precisa, crear es hacer de la nada[9].

---

5. Se encontrará este texto en E. RIDEAU, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Éd. du Seuil, 1965, p. 373-374.

6. Ibid., p. 378.

7. Ibid., p. 378.

8. Se encontrará este texto en P. SMULDERS, *La Vision de Teilhard de Chardin*, Desclée de Brouwer, 1964, p. 93.

9. El mismo padre Teilhard ha reconocido las dificultades de su teoría de la unión creadora «en su extensión a la creación inicial y a la formación del alma humana» (carta citada por H. DE LUBAC, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*,

Además, el acto creador es absolutamente libre y gratuito. Dios ha escogido crear el mundo «por una voluntad libre de toda necesidad» (Vaticano I, Dz 3025, † 1805). El padre Teilhard reconoce que «Dios no necesitaba el mundo» (v, 403). La «necesidad» que atribuye al universo, la hace «consecuente a la libre elección del Creador» (III, 184, nota 1). No obstante, de la nada ha brotado una imploración de ser «en la que todo sucede como si Dios no hubiera podido resistirse a ella» (*Comment je vois*, § 28)[10]. «Dios es completamente autosuficiente; y sin embargo, el universo le aporta algo vitalmente necesario» (*Christianisme et Évolution*, inédito, 1945)[11]. Pero la creación no puede añadir al ser infinitamente perfecto ningún complemento de una relación que lo acabaría. Dios no necesita al mundo, éste procede de un don absolutamente gratuito.

La contingencia de lo creado es, pues, radical. El padre Teilhard teme que con esta afirmación se llegue a desanimar al hombre en su actuación (*Contingence de l'Univers et goût humain de survivre*, inédito, 1953)[12]. Sin embargo, únicamente la contingencia puede dar cuenta de la presencia, en lo más íntimo del ser, de la omnipotencia del amor creador. Por otra parte, la acción humana está sostenida en su dinamismo porque tiene por término el bien absoluto que es Dios, y, en la perspectiva cristiana, porque se presta al desarrollo, en lo creado, de las consecuencias de la encarnación, la plenitud del cuerpo místico de Cristo.

En esta plenitud, de la que se ocupa la teología sobrenatural, puede verse el núcleo del pensamiento del padre Teilhard. Ha querido mostrar, siguiendo a san Pablo y san Juan, que Cristo está en el centro de todo puesto que el Padre ha querido «hacer habitar en Él toda la plenitud» (Col 1, 19).

No hay duda de que en la convergencia universal se puede distinguir lo que es de orden natural, así por ejemplo, en la socialización humana, y el don sobrenatural de Dios que nos invita por gracia a unirnos en su Hijo. Ahora bien, los textos del padre Teilhard no salvan siempre esta distinción. Así también hubiera tenido

---

Aubier, 1962, p. 289; trad. cast.: *El pensamiento religioso del Padre Teilhard de Chardin*). El autor muestra que el padre Teilhard no estuvo nunca seguro de su teoría.

10. Citado RIDEAU, op. cit., p. 378.

11. Ibid., p. 379.

12. Ibid., p. 379-380.

que reservar el nombre de «cuerpo» de Cristo para la Iglesia en la que la humanidad se une y no extenderlo al universo (IV, 202). Además, la función redentora de Cristo ante el pecado hubiera debido quedar en primer plano.

Pero convenía dirigir nuestra mirada hacia este Cristo en quien reside el pleroma, es decir, como lo interpreta el padre Benoît, la plenitud del ser, plenitud de la divinidad y plenitud del cosmos: «(Cristo) es Dios —escribe este exegeta— y por su obra redentora, asume en sí como nueva criatura, no sólo la humanidad regenerada que es su cuerpo, sino también todo el mundo nuevo que constituye el marco de este cuerpo... Dios llena el mundo con su poder creador; habiéndolo cogido en mano después de la catástrofe del pecado, en la persona de Cristo, lo llena de una vida nueva, aunque en diversos modos, según se trate de la humanidad salvada o del cosmos que es su marco»[13].

«Todo es vuestro —decía san Pablo a los corintios—; pero vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios» (1 Cor 3, 22).

---

13. P. Benoît, *Exégèse et Théologie*, Éd. du Cerf, 1961, II, p. 145, texto y nota 1.

APÉNDICE II

DOCUMENTOS[1]
CONCILIO VATICANO I
(Sesión III, 24 de abril de 1870)

CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA SOBRE LA FE CATÓLICA

Capítulo primero

DE DEO RERUM OMNIUM CREATORE

3001, † 1782. *Sancta catholica apostolica Romana Ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac Dominum caeli et terrae, omnipotentem, aeternum, immensum, incomprehensibilem, intellectu ac voluntate omnique perfectione infinitum; qui cum sit una singularis, simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis, praedicandus est re et essentia a mundo distinctus, in se et ex se beatissimus, et super omnia, quae praeter ipsum sunt et concipi possunt, ineffabiliter excelsus.*

3001, † 1782. La santa Iglesia católica, apostólica y romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero y vivo, creador y señor del cielo y de la tierra, omnipotente, eterno, inmenso, incomprensible, infinito en su entendimiento y voluntad y en toda perfección; el cual, siendo una sola sustancia espiritual, singular, absolutamente simple e inmutable, debe ser predicado como distinto del mundo, real y esencialmente, felicísimo en sí y de sí, e inefablemente excelso por encima de todo lo que fuera de Él mismo existe o puede ser concebido.

---

1. Los números se refieren a DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion symbolorum*, Herder, Barcelona [34]1967. Anteponiendo al número citado el signo † nos referimos a las ediciones anteriores de esta obra, de la que hay versión castellana con esta numeración y que lleva por título *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963.

3002, † 1783. *Hic solus verus Deus bonitate sua et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam.*

3003, † 1784. *Universa vero, quae condidit, Deus providentia sua tuetur atque gubernat, attingens a fine usque ad finem fortiter et disponens omnia suaviter. Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt.*

Capítulo segundo

DE REVELATIONE

3004, † 1785. *Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim*

3002, † 1783. Este solo verdadero Dios, por su bondad y virtud omnipotente, no para aumentar su bienaventuranza ni para adquirirla, sino para manifestar su perfección por los bienes que reparte a la criatura, con libérrimo designio, juntamente desde el principio del tiempo, creó de la nada a una y otra criatura, la espiritual y la corporal, esto es, la angélica y la mundana, y luego la humana, como común, constituida de espíritu y cuerpo.

3003, † 1784. Ahora bien, todo lo que Dios creó, con su providencia lo conserva y gobierna, alcanzando de un confín a otro poderosamente y disponiéndolo todo suavemente. Porque todo está desnudo y patente ante sus ojos, aun lo que ha de acontecer por libre acción de las criaturas.

3004, † 1785. La misma santa madre Iglesia sostiene y enseña que Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas; porque lo invisible de Él se ve, partiendo de la crea-

ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur: attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente Apostolo: Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis: novissime diebus istis locutus est nobis in Filio (Heb 1, 1-2).

3005. † 1786. *Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani condicione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant; siquidem «oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum»* (1 Cor 2, 9).

---

ción del mundo, entendido por medio de lo que ha sido hecho; sin embargo, plugo a su sabiduría y bondad revelar al género humano por otro camino, y éste sobrenatural, a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad, como quiera que dice el Apóstol: Habiendo Dios hablado antaño en muchas ocasiones y de muchos modos a nuestros padres por los profetas, últimamente, en estos mismos días, nos ha hablado a nosotros por su Hijo (Heb 1, 1-2).

3005. † 1786. A esta divina revelación hay ciertamente que atribuir que aquello que en las cosas divinas no es de suyo inaccesible a la razón humana, pueda ser conocido por todos, aun en la condición presente del género humano, de modo fácil, con firme certeza y sin mezcla de error alguno. Sin embargo, no por ello ha de decirse que la revelación sea absolutamente necesaria, sino porque Dios, por su infinita bondad, ordenó al hombre a un fin sobrenatural, es decir, a participar bienes divinos que sobrepujan totalmente la inteligencia de la mente humana; pues a la verdad ni el ojo vio, ni el oído oyó, ni ha probado el corazón del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman (1 Cor 2, 9).

Cánones

I. DE DEO RERUM OMNIUM CREATORE

3021, † 1801. *Si quis unum verum Deum visibilium et invisibilium creatorem et Dominum negaverit: anathema sit.*

3022, † 1802. *Si quis praeter materiam nihil esse affirmare non erubuerit: anathema sit.*

3023, † 1803. *Si quis dixerit, unam eandemque esse Dei et rerum omnium substantiam vel essentiam, anathema sit.*

3024, † 1804. *Si quis dixerit, res finitas tum corporeas tum spirituales e divina substantia emanasse, aut divinam essentiam sui manifestatione vel evolutione fieri omnia, aut denique Deum esse ens universale seu indefinitum, quod sese determinando constituat rerum universitatem in genera, species et individua distinctam, anathema sit.*

3025, † 1805. *Si quis non confiteatur, mundum resque omnes, quae in eo continentur, et spirituales et materiales secundum totam suam substantiam a Deo ex nihilo esse productas, aut Deum dixerit*

3021, † 1801. Si alguno negare al solo Dios verdadero creador y señor de las cosas visible e invisibles, sea anatema.

3022, † 1802. Si alguno no se avergonzare de afirmar que nada existe fuera de la materia, sea anatema.

3023, † 1803. Si alguno dijere que es una sola y la misma la sustancia o esencia de Dios y la de todas las cosas, sea anatema.

3024, † 1804. Si alguno dijere que las cosas finitas, ora corpóreas, ora espirituales, o por lo menos las espirituales, han emanado de la sustancia divina, o que la divina esencia por manifestación o evolución de si, se hace todas las cosas, o, finalmente, que Dios es el ente universal o indefinido que, determinándose a sí mismo, constituye la universalidad de las cosas, distinguida en géneros, especiales e individuos, sea anatema.

3025, † 1805. Si alguno no confiesa que el mundo y todas las cosas que en él se contienen, espirituales y materiales, han sido producidas por Dios de la nada según toda su sustancia, o dijere

non voluntate ab omni necessitate libera, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum, aut mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit.

II. DE REVELATIONE

3026, † 1806. *Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, anathema sit.*

3027, † 1807. *Si quis dixerit, fieri non posse aut non expedire, ut per revelationem divinam homo de Deo cultuque ei exhibendo doceatur, anathema sit.*

JURAMENTO ANTIMODERNISTA

(del motu proprio *Sacrorum antistitum* de san Pío X, de 1.° de septiembre de 1910)

3537s, † 2145. *Ego, N.N., firmiter amplector ac recipio omnia et singula, quae ab inerranti Ecclesiae magisterio definita, adserta ac declarata sunt, praesertim ea doctrinae capita, quae huius temporis erroribus directo adversantur.*

---

que Dios no creó por libre voluntad, sino con la misma necesidad con que se ama necesariamente a sí mismo, o negare que el mundo ha sido creado para gloria de Dios, sea anatema.

3026, † 1806. Si alguno dijere que Dios vivo y verdadero, creador y señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas, sea anatema.

3027, † 1807. Si alguno dijere que no es posible o que no conviene que el hombre sea enseñado por medio de la revelación divina acerca de Dios y del culto que debe tributársele, sea anatema.

3537s. † 2145. Yo, N., abrazo y acepto firmemente todas y cada una de las cosas que han sido definidas, afirmadas y declaradas por el magisterio inerrante de la Iglesia, principalmente aquellos puntos de doctrina que directamente se oponen a los errores de la época

Ac primum quidem: Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est, per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectus, certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor.

ENCÍCLICA «HUMANI GENERIS»
(Pío XII, 12 de agosto de 1950)

3875, † 2305. ... *Licet humana ratio, simpliciter loquendo, verum et certum cognitionem unius Dei personalis, mundum providentia sua tuentis ac gubernantis, necnon naturalis legis a Creatore nostris animis inditae, suis naturalibus viribus ac lumine assequi revera possit, nihilominus non pauca obstant, quominus eadem ratio hac sua nativa facultate efficaciter fructuoseque utatur. Quae enim ad Deum pertinent et ad rationes spectant, quae inter homines Deumque intercedunt, veritates sunt rerum sensibilium ordinem omnino trascendentes, quae, cum in vitae actionem inducuntur eamque informant, sui devotionem suique abnegationem postulant. Hu-*

---

presente. Y en primer lugar: profeso que Dios principio y fin de todas las cosas, puede ser ciertamente conocido y, por tanto, también demostrado, como la causa por sus efectos, por la luz natural de la razón mediante las cosas que han sido hechas, es decir, por las obras visibles de la creación.

3875, † 2305. ...La razón humana, sencillamente hablando, puede realmente con solas sus fuerzas y luz natural alcanzar conocimiento verdadero y cierto de un solo Dios personal, que con su providencia conserva y gobierna al mundo, así como de la ley natural impresa por el Creador en nuestras almas; sin embargo, muchos son los obstáculos que se oponen a que la razón use eficaz y fructuosamente de esta su nativa facultad. En efecto, las verdades que a Dios se refieren y atañen a las relaciones que median entre Dios y el hombre, trascienden totalmente el orden de las cosas sensibles y, cuando se llevan a la práctica de la vida e informan a ésta, exigen la entrega y abnegación de sí mismo. Ahora bien, el entendimiento humano halla dificultad en la adquisición de tales verda-

manus autem intellectus in talibus veritatibus acquirendis difficultate laborat tum ob sensuum imaginationisque impulsum, tum ob pravas cupiditates ex peccato originali ortas. Quo fit ut homines in rebus huiusmodi libenter sibi suadeant esse falsa vel saltem dubia, quae ipsi nolint esse vera.

Quapropter divina «revelatio» moraliter necessaria dicenda est, ut ea, quae in rebus religionis et morum rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque humani generis condicione, ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint.

---

des, ora por el impulso de los sentidos y de la imaginación, ora por las desordenadas concupiscencias nacidas del pecado original. De lo que resulta que los hombres se persuaden con gusto ser falso o, por lo menos, dudoso lo que no quisieran fuera verdadero.

Por eso hay que decir que la «revelación» divina es moralmente necesaria para que, aun en el estado actual del género humano, todos puedan conocer con facilidad, con firme certeza y sin mezcla de error alguno, aquellas verdades religiosas y morales que de suyo no son inaccesibles a la razón.

APÉNDICE III

I. *Glosario de expresiones latinas*

a fortiori
con más razón, con mayor motivo

a posteriori
después (del raciocinio)

a priori
antes (del raciocinio)

a simultaneo
simultáneamente

ab aeterno
desde la eternidad

ad extra
hacia fuera

adiutores Dei
auxiliares de Dios

an sit
si existe

esse ad
ser para, estar ordenado a

natura naturans
naturaleza que produce naturaleza

natura naturata
naturaleza producida

quasi
casi

quid sit
qué es

sui generis
que tiene carácter propio

II. *Versión de pasajes citados en latín*

(Pág. 11) *ipsum* ... *nostrae*
el fundamento de nuestra fe

(Pág. 13) *esse* *Agentis*
existir es el efecto propio del primer Agente

(Pág. 15) *ad* ... *proveniret*
la revelación divina fue necesaria al hombre en las verdades referentes a Dios, accesibles a la razón: porque la verdad acerca de Dios, investigada por la razón, llegaría al hombre con dificultad y con mezcla de muchos errores.

(Pág. 41) *fides ... intellectum*
la fe buscando al entendimiento

credo ... intellegam
creo para entender

(Pág. 62) *omnia .. Deo*
todo tiende a asimilarse a Dios

(Pág. 82) *Imposibile ... visibilis*
Es imposible... que una inteligencia creada vea la esencia divina con tanta perfección como es posible verla.

Licet .. verae
Aunque sean muchas las esencias o formas de las cosas, no obstante es una sola la verdad del entendimiento divino y, según ella, todas las cosas se denominan verdaderas.

Omnia . veritatis
Todo ser que conoce, conoce implícitamente a Dios en todo conocimiento. Pues así como nada es apetecible sino por una semejanza de la bondad primera, nada es cognoscible sino por una semejanza de la verdad primera.

(Pág. 86) *quamdiu ... nescio*
no sé cuánto tiempo (existirá).

septem ... semper
7 y 3 son 10; y no sólo ahora sino siempre.

bonum ... appetunt
bien es lo que desean todos los seres

(Pág. 88) *fecisti ... te*
nos hiciste para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti.

(Pág. 103) *dicitur ... agendum*
la ley recibe su nombre de «ligar», porque liga (u obliga) a obrar

(Pág. 106) *partes . totum*
las partes a causa del todo

naturae ... intellectus
el espíritu es el que posee mayor afinidad con el todo; pues es en cierto sentido el todo, por cuanto puede captar intelectualmente el todo del universo

(Pág. 111) *etsi . . patent*
aunque el cuerpo esté encerrado, aunque la carne esté sujeta, todo está abierto al espíritu

(Pág. 114) *In .. sciens*
en la tranquilidad se torna prudente y sabia

(Pág. 153) *ex ... negationis*
no podemos conocer la esencia divina por sus efectos tal como es en sí misma, de suerte que sepamos lo que es, sino por modo de eminencia, de relación de causalidad y de negación.

(Pág. 174) *tempus ... compatitur*
el tiempo tiene antes y después; el evo no tiene antes y después en sí mismo, pero se le pueden añadir; la eternidad no tiene antes y después, es incompatible con ellos

nec ... aeternitas
y Tú no precedes al tiempo en el tiempo. Sino que has precedido a todos los pretéritos por la celsitud de tu siempre presente eternidad. Tu *hoy* es la eternidad.

(Pág. 175) *iunge ... eris*
une tu corazón a la eternidad de Dios y serás eterno con Él

(Pág. 180) *bonitatem .. beatitudinem*
Dios quiere su bondad necesariamente, como también nuestra voluntad quiere necesariamente la felicidad

(Pág. 191) *si ... erunt*
si fueren privadas de todo bien, no serán en absoluto

(Pág. 208) *naturae ... omnia*
el espíritu es el que posee mayor afinidad con el todo; pues es en cierto sentido el todo

(Pág. 213) *in . aeternitatis*
en su fortaleza de eternidad

(Pág. 215) *suae ordinat*
lo ordena todo eternamente la providencia de su sabiduría

(Pág. 216) *concordia . reprobatione*
Concordia del libre albedrío con los dones de gracia, la presciencia divina, la providencia, la predestinación y la reprobación

(Pág. 229) *o . Redemptorem*
oh feliz culpa, que mereció un tal y tan grande Redentor

etiam peccata
incluso los pecados

(Pág. 232) *unum amoris*
uno por la voluntad de unión en el amor

(Pág. 237) *Illud ... bonitatem*
Lo que (Dios) hace es óptimo, puesto que guarda relación con la bondad de Dios.

Humanitas Deo
La humanidad de Cristo — por el hecho de estar unida a la divinidad —, la bienaventuranza creada — por el hecho de ser un goce en Dios — y la bienaventurada Virgen — por ser madre de Dios — reciben del bien infinito, que es Dios, una dignidad en cierto modo infinita. De ahí que no pueda crearse nada mejor, de igual modo que no puede haber nada mejor que Dios.

BIBLIOGRAFÍA

Santo TOMÁS DE AQUINO, *Obras*, principalmente *Suma teológica* (referencias por cifras de las que la primera indica la parte: I, I-II, etc.) y *Suma contra los gentiles (C.G.)*.

De la *Suma teológica* interesan principalmente las secciones I, q. 1-12 y q. 44-49, que podrán hallarse respectivamente en los tomos I y II de la edición latina y castellana (BAC, Madrid 1947 ss), traducción y anotaciones de diversos especialistas, y en los tomos *Dieu* (3 tomos) y *La Création*, con traducción y comentario de A.D. Sertillanges (Les Éditions du Cerf).

C. CASTRO CUBELLS, *Lo religioso y el hombre actual*, Guadarrama, Madrid.

J. DANIÉLOU, *Dios y nosotros*, Taurus, Madrid [2]1965.

J. DE FINANCE, *Existence et liberté*, Vitte.

H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Epesa, Madrid 1949. *Por los caminos de Dios*, Lohlé.

P. DESCOQS, *Praelectiones Theologiae naturalis*, Beauchesne.

H. GARDEIL, *Initiation à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Le Cerf.

R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dios, su existencia y su naturaleza*, 2t., Emecé, B. Aires 1950. *Les perfections de Dieu*, Beauchesne.

E. GILSON, *El tomismo*, Desclée de Brouwer. *Dios y la filosofía*, Emecé, B. Aires 1945. *La filosofía en la Edad Media*, 2 vols., Gredos. *L'Être et l'essence*, Vrin. *Introduction à la philosophie chrétienne*, Vrin.

A. HAYEN, *La communication de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Desclée de Brouwer.

R. JOLIVET, *El Dios de los filósofos y de los sabios*, Casal i Vall.

CH. JOURNET, *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, L'Abeille. *Le Mal, essai théologique*, Desclée de Brouwer.

J. LACROIX, *El ateísmo moderno*, Herder, Barcelona 1964.

J. MARITAIN, *Approches de Dieu*, Alsatia. *Les Degrès du savoir*, Desclée de Brouwer. *De Bergson à Thomas d'Aquin*, Hartmann. *La signification de l'athéisme contemporain*, Desclée de Brouwer. *Sept leçons sur l'être*,

Téqui. *De la philosophie chrétienne. Dieu et la permission du mal*, Desclée de Brouwer.

J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Taurus, Madrid 1963.

A.-D. SERTILLANGES, *Santo Tomás de Aquino*. Fontis. *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Bloud et Gay. *Dieu ou rien?*, Flammarion. *Fuentes de la creencia en Dios*, Ed. Liturg. Esp., Perrin. *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier. *El problema del mal*, Epesa, Madrid 1952.

R VERNEAUX, *Problèmes et mystères du mal*, La Colombe. *Leçons sur l'athéisme contemporain*, Téqui.

Obras en colaboración:

De la connaissance de Dieu, «Recherches de Philosophie». III-IV. Desclée de Brauwer.

L'Existence de Dieu, «Cahiers de l'actualité religieuse». 16. Coloquio de La Sarte, Casterman.

CURSO DE FILOSOFÍA TOMISTA

Preparados por un equipo de profesores del Instituto Católico de París y por el catedrático F. Canals Vidal, de la Universidad de Barcelona, éstos textos, nacidos de la enseñanza directa y del contacto vivo y personal con las jóvenes generaciones estudiantiles, constituyen una iniciativa realmente oportuna en todos los aspectos.

1. **R. Verneaux,** INTRODUCCIÓN GENERAL Y LÓGICA. Quinta edición. 184 páginas.
2. **R. Verneaux,** EPISTEMOLOGÍA. Octava edición. 248 páginas.
3. **P.B. Grenet,** ONTOLOGÍA. Sexta edición. 300 páginas.
4. **J.M. Aubert,** FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA. Sexta edición. 432 páginas.
5. **R. Verneaux,** FILOSOFÍA DEL HOMBRE. Décima edición. 240 páginas.
6. **M. Grison,** TEOLOGÍA NATURAL O TEODICEA. Sexta edición. 260 páginas.
7. **Simon, MORAL.** Sexta edición. 432 páginas.
8. **P.B. Grenet,** HISTORIA DE LA FILOSOFÍA ANTIGUA. Cuarta edición. 448 páginas.
9. **F. Canals,** HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL. Tercera edición.
10. **R. Verneaux,** HISTORIA DE LA FILOSOFÍA MODERNA. Quinta edición. 236 páginas.
11. **R. Verneaux,** HISTORIA DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA. Sexta edición. 248 páginas.
12. **R. Verneaux,** TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD ANTIGUA. Sexta edición. 132 páginas.
13. **F. Canals,** TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD MEDIA. Tercera edición. 264 páginas.
14. **R. Verneaux,** TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD MODERNA. Cuarta edición. 184 páginas.
15. **F. Canals,** TEXTOS DE LOS GRANDES FILÓSOFOS. EDAD CONTEMPORÁNEA. Tercera edición. 292 páginas.